КУКЕРИ И РУСАЛИИ

Студии върху българскитѣ обреди и легенди

отъ

М. Арнаудовъ

Професоръ въ Софийския университетъ

СБОРНИКЪ

ЗА

НАРОДНИ УМОТВОРЕНИЯ И НАРОДОПИСЪ

КНИГА XXXIV

КУКЕРИ И РУСАЛИИ
ВГРАДЕНА НЕВѢСТА

СТУДИИ ВЪРХУ БЪЛГАРСКИТѢ ОБРЕДИ И ЛЕГЕНДИ

ОТЪ

Проф. М. АРНАУДОВЪ

ИЗДАВА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТѢ

СОФИЯ
ДЪРЖАВНА ПЕЧАТНИЦА
1920

Докладвано въ Историко-филологичния клонъ на 7 ноември 1918 г.

Съдържание

Table des matières

Уводъ

Кукери, старци, бабугери и джамалари на Сирни-заговѣзни или по Коледа. — Смѣсване на тия обредни игри съ зимнитѣ и лѣтнитѣ русалии. — Първи вѣсти за кукеритѣ у Раковски. — Неговата теория за древната българо-индийска митология, уцѣлѣла въ днешнитѣ обреди и вѣрвания. — Нови съобщения у Д. Мариновъ и Г. Кацаровъ. — Необходимость да се изучатъ карнавалнитѣ обичаи сравнително у всички балкански народи. — Културно-исторически кржгове и огнища въ фолклора. — Установяване на живото единство и на възможнитѣ първообразъ. — Гръцкиятъ култъ на Диониса и римскиятъ праздникъ на розитѣ (Rosalia).

На много мѣста у насъ въ понедѣлника на Сирната недѣля (Сирни-заговѣзни) или въ 12-тѣ „Мръсни дни“ отъ Коледа до Богоявление по селата се събиратъ дружина весели момци, за да ходятъ прѣоблѣчени и маскирани и да правятъ една комична пантомима, която живо подсѣща за съврѣменния чуждъ карнавалъ. Игра и играчи — наричани най-често кукери, старци, бабугери или джамалари — се различаватъ доста по разни краища откъмъ характеръ на фигуритѣ и устройство на обредната забава, така щото ако въ най-източна Тракия кукеритѣ сж още въ пълната си свѣжесть, споени сж здраво съ народния календарь, пазятъ множество завѣщани отъ памтивѣка черти и показватъ забѣлѣжително развитие на пантомимата, сѣверно отъ Балкана, наопаки, тѣ сж загубили прѣдишната си живость, лишили сж се отъ нѣкои сжществени елементи и клонятъ къмъ изчезване, когато въ Македония пъкъ е настжпило прикрѣпване къмъ коледния цикълъ празднични обичаи и смѣшение съ други религиозно-магически прѣживѣлици, т. н. русалии. Послѣднитѣ, именно, наричани въ сѣверозападна България и калушари, прѣдставятъ отборъ дегизирани по особенъ начинъ мжже, които ходятъ отъ село на село да играятъ специални танци и да лѣкуватъ чрѣзъ тѣхъ — било зимѣ, било лѣтѣ прѣзъ Русалската недѣля — разни видове болни.

Първи вѣсти за нашитѣ кукери изнесе стариятъ пионеръ на българската етнография, Г. С. Раковски. Говорейки въ забѣлѣжкитѣ къмъ своя Горски Пжтникъ отъ 1857 г. за митологията на древнитѣ славяни и за слѣдитѣ отъ нея въ днешнитѣ народни обичаи и вѣрвания, той пише подъ думата кукъ (стр. 172): „Казвжтъ въ Котелъ за дивъ човѣкъ — що глѣдашъ къту Кукъ? сирѣчъ къту дивъ. Сърби казвжтъ за дивж и неразумнж женж кукавица, а за мжжъ кукавецъ. Римогрьцы въ Българиж живѣжще казвжтъ под'истаж смысълъ. Τὶ κοττάζης 'σαν κοῦκος? и νὰ σὲ πάρη ὁ κοῦκος. Дали не е былъ Кукъ богъ дивоты? понеже какъ то сж' имали стари, Черны-Богъ, и Бѣлы-Богъ, богыня мждрости, богыня рачителства и проч. То несумнѣнно да сж' имали и

Бога глупости и дивоты. Въ България играѭтъ по нѣкои си села **Кукури**: игры съвсѣмъ дивы. Скачѫтъ безчинно, ублачѫтъ ся съ вехты пьрцалетины и пѣѭтъ глупавы пѣсны. Въ Котелъ стары бабы еще празднуватъ **Куковъ дьнь**, то ѐ пьрвый понедѣлникъ великаго поста, и въ Котелъ рѣдко человѣкъ въ мое врѣмя ѐ былъ да кажы чистый понедѣлникъ книжевно. Нъ Куковъ день ся обично казваше той понедѣлникъ". — Погрѣшилъ, колкото се отнася до сближението между фантастичния богъ на дивотата, кукъ (въ въпроса: що гледашъ като кукъ?), и кукуритѣ (или, по-право, кукеритѣ) на Чисти-понедѣлникъ, Раковски не прѣстава да търси обяснение за страшното това име, и въ писмо отъ 28 просиньцъ 1857 г., изпратено до стария книжовникъ Д. Т. Душановъ, той пита отъ Нови-Садъ, гдѣто работи надъ **Горски Пѫтникъ**: „Что ли значи **куверъ**? Да ли не ще е то грьцкое γερας = исполинъ, понеже они ся облачѫтъ страшно и увеличаваѫтъ свое тѣло съ кукили".[1])

Двѣ години по-късно, въ своя „**Показалецъ** или рѫководство, какъ да ся изисква̀тъ и издирѭтъ най стари чьрти нашего бытия" и пр. (1859), Раковски се връща отново на обичай и име, за да съобщи тоя пѫть съвсѣмъ кѫсо (стр. 10): „Кукувъ дьнь, въ понедѣльникъ въ начяло великаго поста, или **Куклинъ дьнь**. Какъ играѭтъ прѣзъ него дьнь **кукиры**, а най-паче въ Руманѭ, каквы пѣсны пѣѭтъ и каквы обряды творѭтъ?" Той смѣта да опише и изтълкува подробно тия кукери, извѣстни главно въ Романя (Тракия), понеже съзира въ тѣхнитѣ игри останки отъ дохристиянската българска религия, ала не успѣва изобщо да изпълни програмата, начертана въ това съчинение, и да ни остави било по-вече сурово вещество, което не щѣше да изгуби никога стойностьта си, било „научни" освѣтления, които надали биха имали сериозно значение, при фантастичната насока на историята у тоя романтикъ — патриотъ.[2]) Всѣкакъ, ние знаемъ, че той би приложилъ и тукъ своята оригинална сравнителна метода, която възвежда всичко българско къмъ древна Индия и която открива въ нашия езикъ и въ нашия обредно-религиозенъ битъ успоредици къмъ санскритъ и митология на **Ведитѣ**. „Въ България остали и до сега", пише той въ **Показалецъ** (стр. XVI—XVII), „староиндийски обряди, обичаи, тържьства и вѣрваниѧ... отъ крьщенниѧ Прѣславскаго двора. Христиѧнство не е можало да истрѣби старо-индийскы българскы обичаи, обряды и вѣрваниѧ". Понятие за неговата метода ни дава и статията „Българско то старо народно вѣроисповѣдание", печатана въ списанието му **Българска Старина** отъ 1865 г. Тукъ той повтаря убѣждението си, че цѣлиятъ нашъ народенъ календарь, съ всичкитѣ му обреди и вѣрвания, каквото Сурваки, Бъднитѣ вечери, Мръснитѣ дни, „Краканчу", „Куковь-день и игрытѣ кукиры," Лада и Ладуването, Еньовдень, Русалскитѣ праздници, Коледа и т. н.

[1]) Писмото се намира въ Архива на Възраждането при Етнографския музей.

[2]) Срв. „Раковски като фолклористъ." Сборникъ Л. Милетичъ (1912), 29; „Раковски и Горски Пѫтникъ", СбАН. IX (1917), 102, 150.

„кои нигдѣ ся не споменувжть въ чърковны тѣ узаконены празницы, нити сж отъ хрістиянскаго вѣка“, възлизатъ къмъ общата българо-индийска митология и сж донесени отъ далечния Индустанъ, както това ставало явно отъ сходството, отъ „удивитьлно единство“ между тѣхъ и запазеното въ Ведитѣ и Авеста, въ Брахманизма и учението на Заратустра „баснословие“ (стр. 22). За доказателство той подлага на разборъ българскитѣ обичаи по Нова-година и открива тъждество между Сурваки и Суръ-сивъ богъ (Сива) на индийскитѣ стари химни... Какъ е щѣлъ да изтълкува името и играта на кукеритѣ по-нататъкъ, не знаемъ. Всѣкакъ, Раковски едвали би подържалъ вече мнѣнието си, изказано въ онова писмо до учителя Душановъ, че кукеръ иде отъ гръцкото γαρός, „силенъ, мощенъ, исполинъ“. Слѣдъ като се е запозналъ, малко по-късно отъ датата на това писмо, съ санскритъ и индийската култова древность, той се отказва да дири каквото и да било гръцко въ нашия религиозенъ битъ или въ нашата духовна култура, и по-скоро би възвелъ класическата митология къмъ славяно-индийската, т. е. българската, отколкото да допусне заемане и влияние въ обратна посока.

Слѣдъ Раковски на кукеритѣ не бѣ обръщано дълго врѣме никакво внимание отъ страна на българскитѣ фолклористи и етнографи, и единъ Чолаковъ напр., въ своя голѣмъ сборникъ отъ 1872 г., съобщаваше само толкова за обичая въ Панагюрище: „Чисти понедѣлникъ. Въ тоя день по селата ся правать нѣкои кукеры: наоблѣкжть ся смѣшно, начернжть си образетѣ, ходять изъ селото та гонжть кучетата и игражть смѣшны хоря по кжщята, та ги служжть вино и ракиж“.[1]) Едва слѣдъ Освобождението, и то особено откакъ се основа Сборникъ за нар. умотворения на М-вото на Просвѣтата (СбНУ), почнаха да се явяватъ и по-обширни бѣлѣжки за кукерския обичай, ала пакъ безъ да се гони и достигне оная пълнота, която бѣ желателна насреща научното му значение. Сравнително най-много свѣдѣния събра пъргавиятъ Д. Мариновъ, въ статията си „Кукови или кукери“, въ Извѣстия на Етнографския музей, кн. I, 1907. Статията имаше, обаче, този недостатъкъ, че изнасяше материалъ прѣдимно отъ мѣста, гдѣто обичаятъ бѣ запазенъ въ една отживѣла или съвсѣмъ неясна форма; освѣнъ това, цѣла редица сжществени подробности, важни за изслѣдването, не се поменуваха съвсѣмъ въ нея. Обогатена съ нови — и свои и чужди — наблюдения, тя се яви нѣколко години по-късно прѣпечатана въ голѣмия трудъ на сжщия авторъ: „Народна вѣра и религиозни нар. обичаи“, СбНУ. XXVIII, 1914. Опрѣнъ на първата статия, проф. Г. Кацаровъ посочи накжсо родството между кукери и древенъ праздникъ на Диониса, както го разкриваше по-рано англичанинътъ Dawkins възъ основа на гръцкия народенъ карнавалъ въ гр. Виза, източна Тракия. Вънъ отъ този рефератъ („Кукеритѣ“, Пер. Спис., кн. LXVIII, 1907, стр. 454—458; срв. отъ сжщия „Karnevalbräuche in Bulgarien“, Archiv für

[1]) В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ (1872), 34.

Religionswissenschaft XI, 1908, стр. 407—409), както и отъ нѣкои бѣлѣжки и разяснения въ чуждата научна литература, които ще изтъкнемъ по-нататъкъ, ние нѣмаме нищо по-изчерпателно върху днешното състояние и историята на интересния обичай.

Въ прѣдлаганото изучване азъ искамъ най-напрѣдъ да систематизувамъ множеството стари и нови данни за кукеритѣ, като изнеса и събрания лично отъ менъ материалъ при двѣ пѫтувания въ югоизточна Тракия (1914) и въ Добруджа (1917). Моитѣ и чужди описания разполагамъ въ извѣстна географска послѣдователность, за да имаме прѣгледна картина на обичая въ разнитѣ части на Българско и за да бѫде улеснено дирenето на първоначалнитѣ му огнища. Въ Тракийско азъ имахъ възможность да слѣдя отблизо, какъ кукеритѣ се прѣхвърлятъ отъ гърци у българи и какъ тѣ пазятъ тукъ и тамъ общия си характеръ или пъкъ се модернизиратъ въ зависимость отъ вкуса на новата срѣда, забравата и пр. И както по необходимость трѣбваше да се заинтересувамъ за обичая у гърцитѣ, живѣли отдавна въ съсѣдство и въ обмѣна на обреди и на поезия съ българитѣ, така се явяваше и научно оправдано да се потърсятъ сродни карнавални игри у другитѣ балкански народи, за да се схване подпълно тѣхната общность и тѣхното потекло. Отъ напрѣжъ свикналъ съ мисъльта за вѣковно взаимодѣйствие на най-широка културна почва у българи, гърци, сърби, ромъни и албанци, изслѣдовательтъ трѣбва да допуска и при кукеритѣ възможность за зависимость чрѣзъ заемане. Ето защо веднага слѣдъ прѣгледа на българскитѣ обичаи азъ правя такъвъ прѣгледъ на кукерскитѣ праздници и у нашитѣ съсѣди, установявайки послѣ въ особена глава допирнитѣ точки и характера на сходството.

Методологически важно ми се струваше при тоя родъ изучвания домогването да се очертае най-точно обсегътъ на разнитѣ типове кукерски игри, каквото да се доловятъ по-сигурно отправнитѣ точки и пѫтищата на движение. Както диалектологътъ е длъженъ да слѣди, покрай друго, географията на думитѣ, тѣхния по-голѣмъ или по-малъкъ районъ и тѣхната различна старина по разни мѣста, така и фолклористътъ трѣбва да отбѣлѣзва внимателно, каква е площьта на даденъ фактъ, бидейки неумѣстно да се говори изобщо за българска пѣсень, българско вѣрване, български обредъ, щомъ тѣ не сѫ нѣщо навредъ познато. Общонароднитѣ документи на творчество и животъ трѣбва да се разграничаватъ добрѣ откъмъ степень на извѣстность и откъмъ область на ширене, тъй като много нѣща, добрѣ упазени нѣкѫдѣ, другадѣ едва се знаятъ, а което е по-важно — доста нѣща сѫществуватъ като фолклоръ само въ една покрайнина, когато въ други покрайнини на сѫщата народность оставатъ съвсѣмъ непознати. Изометрическата метода, слѣдователно, отговаря на нуждата отъ точно проучена картина на явлението, и въ етнографията тя е тъй наложителна, както и другадѣ. При нейното прило-

жение необходимо е да се държи още смѣтка, гдѣ едно поетическо прѣдание или единъ обичай сѫ най-много сраснати съ бита и сочатъ коренни, и гдѣ тѣ сѫ нѣщо прѣнесено, заето или прѣобразено чувствително. Най-сетнѣ трѣбва да се помни, че ако нѣкои нѣща не сѫ ни най-малко общонародни, тѣ сѫщитѣ сѫ често и международни, щомъ спадатъ къмъ единъ кулурно-исторически кржгъ, засѣгналъ въ различна мѣра нѣколко племенни срѣди.

Такива кржгове въ фолклора и етнографията не сѫ собствено „кржгове" въ строгъ смисълъ на думата, а твърдѣ неправилни и разновидни очертания, съ по-голѣмъ или по-малъкъ диаметъръ, споредъ силата на оная вълна, що носи факта. Отправната точка, огнището не лежи всѣкога въ геометрическия центъръ на кржга или на фигурата, и мѣстопоявата на единъ поетически мотивъ, на едно прѣдание, на едно вѣрване, на единъ обичай, способни да се движатъ енергически прѣзъ много народностни граници, може да се открие далеко къмъ периферията. За да се прослѣди това движение и за да се намѣри най-старото гнѣздо, потрѣбни сѫ свѣдѣния отвредъ, и гдѣто нѣмаме на ржка достатъчно свидѣтелства, нуждно е да се прѣдприематъ анкети. За нещастие, тоя родъ работа се натъква на голѣми спънки. А тъкмо липсата на обилни данни, получени равномѣрно отъ всѣкждѣ, прави често пжти несигурни изворитѣ за потекло. Прибавимъ ли къмъ това относителната свобода на фолклорнитѣ вълни, съ тѣхнитѣ спорадически центрове и тѣхната различна екстензивность, както и промѣнитѣ, що изпитватъ тѣ съ течение на врѣмето чрѣзъ стѣснение на кржга, прѣобразуване на елементитѣ и новитѣ териториални завоевания, безъ да имаме за нѣкои епохи какви и да е свѣдѣния, лесно ще разбере всѣки, колко сложна и мжчна става задачата. Въ случая за кукеритѣ непълнотата на даннитѣ за едно чисто описателно изображение у балканскитѣ народи върви редомъ съ отсжтствието на документи отъ миналото, съ чиято помощь би могли да се освѣтлятъ генеалогия и история. Хипотезата тукъ по необходимость влиза въ своитѣ права, замѣстяйки по нѣкога доста смѣло желаната явна и несъмнѣна истина.

Систематизувани и провѣрени фактитѣ отъ най-ново врѣме, както ни ги дава живиятъ фолклоръ, изучени топографски кукеритѣ у българи и у тѣхнитѣ съсѣди, нуждно бѣше да ги съпоставимъ така помежду имъ, щото да поличи типичното имъ единство и особеното имъ разклонение. Едва слѣдъ това бѣ умѣстно да си поставимъ въпроса за произходъ и първоначално религиозно-битово значение на обредната практика по Сирни-заговѣзни или по Коледа, доколкото тя носи карнавал енъ характеръ. Рѣшението на въпроса ни отвеждаше на първо мѣсто къмъ култа на Диониса въ древна Атика и послѣ къмъ римския праздникъ на розитѣ (Rosalia), прѣминалъ доста рано и на Балкански п-овъ. Наблюдение надъ запазената до сега карнавална игра и експериментъ върху исторически засвидѣтелствуваното ни довеждаха до заклю-

чение, че въ кукеритѣ и въ тѣхнитѣ лѣтни аналогии, русалиитѣ, продължаватъ да виреятъ прастари праздници, мити и прѣдстави, взимани нѣкога твърдѣ сериозно отъ културния гръко-римски свѣтъ. Възхождайки назадъ къмъ митология на древнитѣ и връщайки се пакъ къмъ обреди и демонология на християнския селски народъ, за пояснение на които трѣбваше да се притеглятъ по нѣкога сходни явления у по-далечни и първобитни народи, ние вниквахме безъ прѣдубѣждение въ развоя на религиозната мисъль прѣзъ вѣковетѣ и напипвахме ту психологията, ту реалното значение на съврѣменния фолкloръ. Тъкмо въ това лежи и ръководната идея на всички наши „Студии върху българскитѣ обреди и легенди", прѣдприети до сега (срв. ч. I „Нестинари, Германъ и тѣхниятъ цикълъ", Списание на Бълг. Академия на Наукитѣ, кн. IV, 1912, стр. 1—122, и ч. II „Нови свѣдѣния за нестинаритѣ", въ сжщото списание, кн. XIV, 1917, стр. 43—100).

Глава I

Прѣгледъ на кукерскитѣ игри въ Българско

1. Кукери, джамали и арапи въ **източна Тракия**:
   A. *Бургазко:* а) Св. Никола, б) Кюприя, в) Кайрякъ-кьой, г) Врѣсово, д) Сливенскитѣ села.
   Б. *Лозенградско:* а) Пировъ, б) Лозенградъ, в) Караадаръ, г) Еникже, д) Ени-махле, е) Кория.
   В. *Малко-Търновско:* а) Блаца, б) Маджура, в) Ургари, г) Граматиково, д) Цикнихоръ, е) Малко-Търновско.
   Г. *Визенско:* а) Урумбегли, б) Яна, в) Ятросъ, г) Пенека.
   Д. *Малгарско.*
2. Кукери, кукове и брѣзаи въ **сѣвероизточна България**:
   A. *Силистренско:* а) Попино и Гърлица, б) Тутраканско, в) Старъ-Смилъ.
   Б. *Сѣверна Добруджа:* а) Хамамджии, б) Иванъ-чешме и Сарж-юртъ, в) други села.
   В. *Шуменско:* а) Провадийско, б) Авренъ, в) Дели-орманъ.
   Г. *Бесарабия.*
3. Кукери, старци и камила въ **Срѣдна-Гора**:
   а) Карловско, б) Копрившенско, в) Панагюрище.
4. Старци, калугери, дракуси и камилари въ **Родопско и западна Тракия**:
   а) Рупчосъ, б) Ахж-Челеби, в) Дарж-дере, г) Гюмюрджинско.
5. Ешкари, бабугери, василичари, суровакчари и джамаларп въ **Македония**:
   A. *Костурско.*
   Б. *Битолско:* а) Битоля и Прилѣпъ, б) Охридско, в) Дебърско.
   В. *Източна-Македония:* а) Горно-Джумайско, б) Неврокопско, в) Драмско.
   Г. *Скопско:* а) Тетовско, б) Скопскитѣ села, в) Църногория, г) Кумановско.
6. Джамаларн, старци и коледари въ **западна България**:
   A. *Кюстендилско:* а) Гращица, б) Краище, в) Радомирско.
   Б. *Трънско* и *Пиротско.*
   В. *Софийско.*

1. Кукери, джамали и арапи въ източна Тракия.

А. Бургазко.

а) Св. Никола, с.-з. отъ Созополъ.)*

Вечерьта на Месни-заговѣзни събиратъ се 10—15 момчета, които ще ставатъ кукери, и отиватъ при кмета, да искатъ позволение („изiнъ“) за играта на другия день. Още тогава тѣ опрѣдѣлятъ, кой ще бжде хаджи-баба и кой мома. Момчето, което става хаджи-баба, се облича съ овчи кожи, на лицето му турятъ платно, на което се пробиватъ дупки за очи и уста (въ ново врѣме купуватъ маски отъ града), поставятъ му за брада гривата на пѣтелъ, чернятъ му мустаци, на главата му слагатъ кожа, съ арнаутска (червена) чушка на върха; гащитѣ му сж кожени, съ вълната навънъ, на кръста му опасватъ вжже съ 2—3 звънеца. То

*) Съ звѣздица означавамъ моитѣ лични записи, печатани за първи пжть тукъ.

взема една сопа за „калъчъ" и тръгва съ момата изъ село, по кжщитѣ, гдѣто заговѣватъ хората (събиратъ се по 2—3 кжщи, да заговѣватъ наедно). За мома се опрѣдѣля нѣкое по-младо момче, което обличатъ съ женски дрехи; тѣ сж отъ невѣста, на която мратъ дѣцата. Като влѣзатъ въ кжщи, правятъ „джумбюши". Момата мѣта кърпата си на рамото на мжже и жени, и тѣ й вържатъ по 10—20 пари. Нѣкои отъ събранитѣ се мжчатъ да отнематъ момата, но хаджи-баба я пази, и ту ги бие, ту плаче. Обикалятъ всички кжщи, докато не сж си легнали хората.

На утриньта, въ понедѣлника на Сирната недѣля, „кукеровдень", всичкитѣ момчета кукери ставатъ рано и завардватъ пжтищата на селото: който мине, искатъ му бакшишъ, за да го пуснатъ. Докато трае това, старцитѣ отъ селото пъкъ вхематъ два янгъша (ритлитѣ на кола за товарене снопи), послѣ завиватъ едно вжже, и кждѣ което куче хванатъ, вдигатъ го нагорѣ съ вжжето. Кучето, отъ страхъ, пуска „халва", която поцапва хората отдолу. Събраната халва се носи изъ село, за смѣхъ. Къмъ 10 часа момчетата се сбиратъ на мегданя и тръгватъ съ гайдарь отъ кжща на кжща, да играятъ хоро. Съ тѣхъ вървятъ 4 харачари, облѣчени въ цигански дрехи, ужъ турци; двамата носятъ единъ синджиръ, третиятъ пише на една книжка — „събира хазна за царя", а четвъртиятъ е облѣченъ като дѣдо. Гащитѣ на тоя дѣдо сж натъпкани съ сѣно, — да не го боли, като го бие царьтъ съ паламаря; лицето му е обагрено съ червена или черна боя, или съ брашно; носи едно кросно за пушка и една торба пепель за барутъ. Съ него върви една баба: мжжъ, облѣченъ въ цигански дрехи. Тя носи едно дѣте отъ дърво, завито въ дѣтски дрехи, и когато го откраднатъ нѣкои отъ страна, бабата плаче. Къмъ всички тия идатъ още двама кукери, които на раменѣ носятъ единъ пржтъ, на който виси мрѣжа съ вързано вжтрѣ яйце; тѣ се правятъ, че куцатъ и че едва вървятъ отъ тежината на яйцето.

Кукеритѣ, на чело съ хаджи-баба и момата, ходятъ изъ село отъ кжща на кжща, като почватъ съ кжщата на кмета; тѣ събиратъ пари за царя и за дѣтето. Щомъ влѣзатъ въ двора, гайдата засвирва, и всички се хващатъ на хоро: играятъ особената „кукерска" игра, при която се скача повече, за да дрънкатъ звънцитѣ. Момата се пуска отъ хорото, влиза въ кжщи, слага кърпата си на рамото на домакинитѣ и получава даръ; други кукери взиматъ още брашно, яйца, риба, кромидъ, сирене и каквото имъ дадатъ.

Между това селянитѣ отъ страна, които не сж кукери, избиратъ едного за царь. Ще му направятъ отъ бѣла вълна брада, която стига до поясъ, и мустаци, ще му набѣлятъ лицето съ брашно, ще му турятъ на гърдитѣ медали отъ тенеке, ще му поставятъ единъ бѣлъ саръкъ (чалма) на главата, ще му дадатъ дълга до единъ метъръ чибучка, съ чукалакъ отъ мамулъ за лула, гдѣто кади единъ вжгленъ; ще го завиятъ съ бѣла лепена черга, „да не изтине", и ще го качатъ на кола съ двѣ колелета. До него, въ колата, сѣдатъ двама галази (въ ново врѣме министри). За царь се избира младъ човѣкъ, 25—30 годишенъ, коравъ,

за да може да бѣга. Ще му дадатъ въ ръцѣтѣ единъ прътъ до петь метра, на върха на който е вързанъ паламаръ до два метра, съ възелъ на края, — да боли, когото удари.

Като изходятъ селото, къмъ мръкване кукеритѣ се сбиратъ въ къщата на царя. Царьтъ е вече готовъ, и кукеритѣ го вдигатъ на черга, за да го качатъ на колата; той не се качва самъ. Въ колата се впрѣгатъ всички кукери; возейки царя и галазитѣ му, тѣ достигатъ на мегданя. Тукъ сѫ сбрани всички хора отъ село, — който има работа, напуска я. Направятъ една трапеза, донасятъ пита отъ чисто брашно, въ саханъ изпържватъ 5—6 яйца съ краве масло, слагатъ и едно кило вино. Царьтъ сѣда най-напрѣдъ, послѣ галазитѣ и най-послѣ по-първитѣ хора, но безъ кукеритѣ. Царьтъ не може да яде самичъкъ: единъ отъ галазитѣ му натапя три хапки хлѣбъ, другъ му разгръща мустацитѣ и брадата, да не се капи. Докато се пригатвя трапезата, всички кукери, начело съ момата, се впрѣгатъ въ едно рало, което е нагласено задъ царя. Още като яде, прѣзъ гърдитѣ на царя прѣкарватъ вѫже, о което е закачено ралото. Пригатвятъ и половинъ шиникъ съ жито, ечмикъ, мамули и всѣкакво друго сѣме. Даватъ на царя чаша съ вино, и прѣди да пие той нарича: „На здраве, войска! Да дава Господь да има много берекетъ! Да има мамули много, да има жито много, — на мамулитѣ 10 лева, на житото 15 лева... Дѣца да има повече, за царя да има помощь!"

Благославяйки така, царьтъ вдига чашата и пие. Още недопилъ, кукеритѣ го дръпватъ изотзадъ, и той хвърля чашата и се прѣсвундя. Но тутакси става, хваща прѫта, улавя ралото и подкарва кукеритѣ да оратъ. Като направи петь крачки, спира и захваща да отчита десеть крачки лѣха; забожда прѫчка, обръща ралото и, както държи съ една рѫка крината, съ другата иска да сѣе по отчетеното мѣсто. Но още не прѣснаѫ сѣмето, галазитѣ, които го покриватъ съ чергата, му направятъ една кука (прѣпъватъ го съ кракъ), той пада, и храната отъ крината се разлива. Като стане, събиратъ му храната, и той пакъ рече да сѣе. Но и тоя пѫть го катурватъ. Това се повтаря два-три пѫти. Послѣ кукеритѣ пакъ теглятъ, и царьтъ оре, безъ да сѣе. Като види нѣйдѣ струпанъ повече народъ, той се спуска и удря когото стигне. Послѣ пакъ оре и пакъ прогонва народа съ бой, и това до като мръкне. Тогава кукеритѣ отвеждатъ царя въ колата у дома му, и по пѫтя той пакъ бие хората, ала безъ да закача женитѣ и дѣцата. Дома му се сбиратъ всички кукери и му прѣдаватъ събранитѣ пари. Съ събраната храна и съ виното си устройватъ веселба, която трае двѣ-три вечери. На края кукеритѣ си прикаждатъ, за да изгонятъ дяволитѣ.

Обичаятъ се правѣлъ за берекетъ и „шенлъкъ".

Нека прибавимъ къмъ това описание и слѣднитѣ свѣдѣния за кукеритѣ въ Св. Никола, както ги чухме въ гр. Созополъ:

На момъка, който приеме да стане царь, се плащало 10 до 20 лева. Той държалъ въ рѫка единъ прѫтъ съ окалянъ парцалъ — да оцапа тогова, който откаже да му даде пари. Важна принадлежность на костюма му

билъ единъ дървенъ фалусъ, боядисанъ съ червена боя: съ него той закачалъ мжжетѣ. Бабата носѣла кошница за нѣщата, които сбира по кжщитѣ, както и хурка съ прело. Слѣдъ като изоре една-двѣ прави брѣзни, царьтъ хвърля житото, думайки: „добъръ берекетъ, момчета!“ Послѣ раздава на всички отъ специално приготвената пита. — На селяни отъ Св. Никола, които продавали скжпо, думали въ Созополъ: „Ти трѣбва да си кукеръ!“

б) Кюприя, ю. отъ Созополъ. *

Тукъ избиратъ само единъ кукеръ, на когото плащатъ 10 до 15 лева. Между друго прави му се фалусъ, около 25 до 30 см. дълъгъ и боядисанъ на края червено. Съ кукера върви една баба. Избиратъ и единъ царь и 8 войници (тѣ иматъ алени пояси), да пазятъ кукера. Ходятъ най-напрѣдъ у кмета, който имъ слага трапеза. Отдѣлно други млади „цѣрятъ кучетата“. Оратъ на мегданя, като впрегнатъ кукера. Правятъ се три бразди наоколо, сѣе се жито и се сваля кукерътъ. Тоя благославя: „Да даде Господь берекетъ, виното да е 60 пари мѣрата,“ сиренето толкова и толкова, и т. н. Цѣната се намалява, за да бжде ефтино.

в) Кайрякъ-кьой, ю.-з. отъ Созополъ. *

Избира се единъ кукеръ, облѣченъ съ кожи, окиченъ съ „клопоки“ и снабденъ съ единъ пржтъ. Той носи подъ кожата единъ чоканъ за фалусъ. Бабата е облѣчена съ стара, парцалива дреха („чукманъ“), на бузитѣ си има „кървило“ (червена боя), дъвче сирене и пръска отъ уста когото срѣщне, като „завлика и зъцирикка“ въ сжщото врѣме. Закачатъ я, тя се катери по кола, по плѣвници и вика: „Хаджи-баба, камъ си? Ела, че този ме притисна на сила!“ Кукерътъ се обажда: „Стой! Какво правишъ на моята баба?“ и взима нѣкоя пара за откупъ. Бабата открадва дѣте отъ нѣкоя жена и иска пари, за да го върне. Тя яхва и мжже, за да получи и отъ тѣхъ пари. Една мома ходи отъ кжща въ кжща, слага кърпа на рамо и получава даръ. Съ нея върви едно момче. Има и единъ-двама харачари съ синджиръ, които ловятъ хората и прибиратъ данъци. Царь нѣма. Отиватъ всички съ кола, да поканятъ кмета. Той взема всѣкакво сѣме и, когато кукерътъ оре послѣ на мегданя до три пжти, той сѣе. Единъ отъ страна го пита: „Какво насѣвашъ?“ Той отговаря: „Жито“. — „Колко пари ще има килото напрѣдъ?“ — „Двѣ стотинки“. Така се пита и опрѣдѣля цѣната за всички нѣща. Откакъ изоратъ, и кукерътъ глътне три залъка, дръпватъ го да падне.

Въ съсѣдното с. Урумъ-кьой обичаятъ става пакъ така, съ тая само разлика, че г. н. ловджия, облѣченъ като турчинъ, съ червенъ книженъ конусъ на глава, съ тѣсни сини гащи, специално за случая, и съ купенъ „суратъ“ (маска) на лице, „стрѣля“ съ дървена, червено обагрена пушка и „убива“ кукера.

г) *Врьсово, с. отъ Айтосъ.*

Кукерътъ е облѣченъ въ женски „чукманъ“ и прѣпасанъ съ коланъ, на който сѫ нанизани голѣми звънци и хлопци. Маската му прѣдставя нѣкое домашно или диво животно съ рога. Едната рѫка е обвита съ бѣла прѣстилка, другата съ червена, ужъ иматъ такъвъ цвѣтъ. Въ лѣвата рѫка държи дървена сабя или дървенъ топоръ, съ който се брани, въ дѣсната — по-дълго дърво, „патерица“, съ „пòмитъ“ (парцалъ) на края, оцапанъ въ каль. Кукерската бабка е едно момче, облѣчено въ чукманъ, забрадено съ „рѫченикъ“ (голѣма бѣла кърпа), и съ прѣстилка. Тя носи хурка и преде. Има арапинъ, на когото лицето е намазано съ сажди; той носи дълги мустаци отъ вълна, а на главата си толумъ отъ сирене. Къмъ свечеряване сбиратъ се на срѣдъ село, гдѣто играе хорото. Тукъ сѣда царьтъ — напудренъ съ брашно, съ мустаци отъ бѣла вълна, съ бѣлъ поясъ на глава и цѣлъ заметнатъ съ голѣмъ чулъ. До него сѣда бабката, а кукеритѣ стоятъ прави. Допасятъ му рало, впрѣга кукеритѣ и оре. Като изоре една лѣха, сѣе ечмикъ или овесъ и завлича съ ралотоораньта, при което благославя: „Най-малкото жито да бѫде като мене, отъ едно да стане хиляда!“ Кукеритѣ отговарятъ: „Аминъ“. Слѣдъ това отиватъ въ дома на бабката; събраното продаватъ и купуватъ вино и ракия.[1])

Така става обичаятъ и въ с. Подвѣсъ, Карнобатска околия, и въ с. Карабунаръ, ю.-з. отъ Бургазъ. Въ послѣдното село бабата се нарича булка. Тя има едно дѣте отъ парцали, което се носи отъ кукеръ, нареченъ „бавачъ“. Единъ отъ кукеритѣ носи лѫкъ и стрѣла: на края па стрѣлата намѣсто острило има кожена хунийка напълнени съ пепель, така че, когато стрѣля, кукерътъ хвърля пепель въ очитѣ на хората или по дрехитѣ.[2])

д) *Сливенскитѣ села.*

Като говори за чумата въ 1812 г. („Голѣмото чумово“), когато по-голѣмата часть отъ жителитѣ на гр. Сливенъ и на околностьта му напуснали домоветѣ си и забѣгнали въ планината, С. Табаковъ съобщава, че нѣкои отъ бѣднитѣ погребвачи, на които „отъ нищо не имъ мигало окото“, се „правѣли на чума“, за да влизатъ изъ кѫщята и да обиратъ суевѣрнитѣ или страхливитѣ. Понеже чумата минувала прѣдъ простолюдието за чудовище въ форма на човѣкъ, тия обирачи се прѣобличали като кукери: окачали си голѣми звънци по краката и около врата, туряли си биволски рога на главата, и т. н. Споредъ Табакова, днесь кукеритѣ били „забравена карнавалска дегизовка по Сливенскитѣ села.“[3]) И Ц. Гинчевъ разказва за Лѣсковецъ (Търновско), че въ

[1]) Д. Мариновъ, „Народна вѣра и религиозни нар. обичаи“, СБНУ. XXVIII, 376; „Кукови или кукери,“ Извѣстия на Етнограф. музей въ София, кн. I (1907), 26.
[2]) Д. Мариновъ, СБНУ. XXVIII, 377; Извѣстия на Етнограф. музей I, 26.
[3]) Д-ръ С. Табаковъ, Опитъ за история на градъ Сливенъ I (София 1911), 477.

врѣме на чума крадци се събличали голи, почерняли се съ сажди, окичвали се като страшилища-чуми и, яхнали на коне, ходѣли и плашали населението, за да могатъ да обиратъ по-лесно кѫщитѣ.[1])

В. Лозенградско.

а) Пирокъ, с. отъ Лозенградъ. *

Срѣщу Сирни-заговѣзни сбиратъ се сутриньта 20—30 момчета, всѣко съ по една вила; едно отъ тѣхъ носи кошница за „халвата“ отъ кучетата. Раздѣлятъ се на двѣ групи, всѣка за една махала. Тѣ знаятъ въ коя кѫща има куче, загащватъ кучетата край плета или другадѣ и, като въртятъ вилата, оплитатъ ги така съ връвьта, вързана за чатала, щото не могатъ да бѣгатъ. Колкото кучета хванатъ, водятъ ги съ себе си, докато се изпълнятъ всичкитѣ вили. Слѣдъ това, надвечерь, събиратъ се на мегданя, заедно съ кучетата, кръстосватъ два янгъпа (ритли) едни връхъ други, и най-отгорѣ правятъ съ едно колелце макара, на която прѣхвърлятъ едно вѫже. Прикачватъ вѫжето прѣзъ кръста на кучето, отвързватъ вилата отъ краката му, дръпватъ вѫжето нагорѣ — и кучето се вдига. Вѫжето е направено горѣ съ ключъ; като се отключи, кучето пада и бѣга. Но докато е било високо, то лае и пръска отъ страхъ „халва“, която се събира въ кошницата.

Това се прави, за да не хваща кучетата бѣсъ. Казва се: „цѣримъ кучетата“. Което куче не е ловено, хваща го бѣсъ.

Вечерьта всички момчета, между които може да има и млади мѫже, се сбиратъ съ вилитѣ насрѣдъ мегданя, изправятъ вилитѣ си конусообразно и ги оставятъ тамъ да прѣнощуватъ. На другия день зараньта рано тѣ се сбиратъ пакъ на опрѣдѣлено мѣсто и избиратъ помежду си единъ кукеръ, една баба, за кукера, около 10 души главеници (годеници) и други 10 за тѣхни момичета-главеници, послѣ единъ берберинъ и единъ общъ пазачъ. Кукерътъ се облича въ овчи кожи, съ вълната обърната навънъ; на главата си туря сѫщо една обърната кожа за калпакъ; а на пояса си опасва цѣлъ ремикъ съ звънци, малки и голѣми, десетина на брой. На дирника си туря лисича опашка, а отпрѣдѣ си, пъхнатъ въ кожата, до 15 см. дългъ фалусъ, издѣланъ отъ дърво и боядисанъ съ червена боя. Тоя фалусъ е добрѣ изработенъ, съ всичкитѣ му подробности. Въ рѫка кукерътъ носи единъ прѫтъ, дългъ 3—4 метра, на края на който е привързанъ парцалъ, натапянъ въ каль. При ходене кукерътъ постоянно скача, да дрънкатъ звънцитѣ по него.

Бабата се облича въ обикновени женски старешки дрехи. Тя е забрадена съ черенъ „рѫченикъ“, на гърдитѣ си туря възглавница („проскефалъ“), на гърба си сѫщо, за да изглежда гърбава, и носи патерица. За главеници-момичета се избиратъ момци безъ мустаци; тѣ се пудросватъ съ брашно, червисватъ се съ червени кърпички, що изпускатъ

*) Сп. Трудъ II (1888), 966.

боя, обличатъ се въ женски дрехи, мѣстна носия (именно „чукманъ“, червенъ поясъ, прѣстилка и „дюлбенъ“ — ржченикъ за главата), и вематъ по една кърпа, въ която е вързана глава лукъ. Други 4—5 глави лукъ се носятъ за запасъ въ пазухата. Главеницитѣ-момци се обличатъ въ празничнитѣ си дрехи (черни потури, черъ или червенъ елекъ, безъ ржкави, и риза съ широки ржкави, които се виждатъ). Берберинътъ ходи съ обикновени дрехи. Той си издѣлва една дъска като ножъ, за бръсначъ, взема единъ каишъ, една паничка, една четка отъ свинска четина (съ която женитѣ си чешатъ коситѣ) и една бѣла кърпа прѣзъ рамо. Пазачътъ облича скжсани дрехи. Той туря прѣзъ глава едни дисаги, — едната торба на рамото, другата на гърдитѣ, — взима два толума отъ сирене, напълва ги съ вода и ги измива хубаво, та водата става като суроватка, и поставя толумитѣ въ дисагитѣ. Направя си и църкало отъ дебелъ дивъ бъзъ.

Зараньта къмъ 8 часа тръгватъ всички изъ село. Пръвъ върви берберинътъ, слѣдъ него годеницитѣ-момичета въ купъ, задъ тѣхъ годеницитѣ-момчета, послѣ бабата съ пазача и най-подиръ кукерътъ, който ги кара съ пржта. Цѣлото село е на кракъ, да ги гледа. Берберинътъ, щомъ срѣщне брадатъ човѣкъ, било старъ, било младъ, налѣга го насрѣдъ пжтя и го „бръсне“ съ дървения си бръсначъ. Други, които не искатъ да бждатъ бръснати, бѣгатъ; бръснаринътъ ги гони и, гдѣто ги стигне, тамъ ги бръсне. Нѣкои се качватъ на дървета, на сливи, на круши, на орѣхи най-често; берберинътъ се качва сжщо и ги бръсне горѣ на дървото. Момичетата, като ходятъ вкупомъ, биватъ закачани и щипани отъ зрителитѣ; за отбрана тѣ биятъ съ лука въ кърпичкитѣ си, и щомъ нѣкоя глава се смачка, замѣнятъ я съ друга. Кукерътъ ходи отъ мжжъ на мжжъ, когото срѣщне по пжтя, друса се цѣлъ прѣдъ него и му иска пари. Който не дава, бива попръсканъ съ сирена вода отъ църкалото на пазача. За да не бжде оцапанъ съвсѣмъ, принуденъ е да даде нѣщо. Ако кукерътъ забѣлѣжи свой познатъ, който отбира отъ шега, натисва го всрѣдъ улицата съ главата надолу, изважда си изкуствения фалусъ и прѣдъ очитѣ на всички, дори и на жени, наподобява извѣстно дѣйствие.

Така се обикалятъ до 3—4 часа слѣдъ обѣдъ почти всички кжщи, като се събира жито, брашно, хлѣбъ, яйца, сланина и пари. Къмъ 4 часа селото се е стекло на мегданя. Тукъ кукерътъ впрѣга въ едно рало съ хомотъ всичкитѣ главеници-момци, като ги управлява съ едно вжже вмѣсто юзда и като държи сжщеврѣменно ралото. Вжжето е окачено за петата на кукера. Той удря съ пржта всички впрегнати по веднъжъ, и тѣ тръгватъ полека. Полека обикалятъ тѣ три пжти кржга, посѣянъ вече по-рано съ шиникъ жито. На свършване третата обиколка впрегнатитѣ главеници почватъ да тичатъ, дърпайки и вжжето. Тогава кракътъ, за който е вързано, се вдига, и кукерътъ пада. Както той се влачи и търкаля, впрегнатитѣ обикалятъ четвърти пжть. Слѣдъ това изкарватъ на страна ралото и играятъ до вечерьта хоро. Когато се

смръкне, всички участници въ праздника отиватъ на кръчмата и изпиватъ събранитѣ пари. Другото, що имъ е подарено, се изяда или разпрѣдѣля между тѣхъ.

*б) Лозенградъ.**

Въ една отъ българскитѣ махали на града, нар. Св. Спиридонъ (по турски „Телизияде-махлеси"), празднуването става, споредъ 60-годишната Маламатепа Янева, тъй:

Още вечерьта на Месни-заговѣзни ще се съберать по-прѣдни хора и ще идатъ при кмета, да искатъ позволение: „Ке дадете, както е адето да стане"... Той ще имъ каже: „Сторете, ама ти́мишно". Приготвятъ единъ кукеръ или дземальо́къ, като го обличатъ въ кози кожи и му даватъ пржтъ съ парцалъ на края. Нареждатъ и една баба, която има затъкната отпрѣди си и на кръста си възглавница, надѣната е съ джубе, запасана е, „да не падне дѣтето", което носи, и държи хурка съ вретено. Направятъ попъ: съ тенджера на главата, забраденъ съ широво джубе, съ китка и кръстъ отъ нѣщо, той ходи да ръси; едно момче му носи бакърчето. Правятъ и 10—15 моми (момчета безъ мустаци), които се прѣмѣнятъ хубаво и носятъ чадъръ; съ тѣхъ вървятъ и толкова гавази. Има и царь, прѣмѣненъ съ козева капа, и берберинъ, който носи легенъ и мастрапа за вода и бриче всѣкиго, когото срѣщне, „иска — неве, ке седне". Има и другъ единъ, пуфкарь: „ке земе едно кросно отъ разбой, пуфкало, па го пълни съ пепель и пуфка".

Като се разсъмне, въ понедѣлникъ на Сирната недѣля, всички се обличатъ съ костюма си и тръгватъ съ гайда по кжщята. Играятъ и събиратъ пари, брашно и друго. Куче прѣмине ли, блъскатъ го, „це́рят го". („В село Каракоч млого ги це́рят".) Послѣ отиватъ на мегданя, донасятъ едно рало и запрѣгатъ дѣдото (кукера) и бабата, а послѣ момитѣ. Заорьватъ три пжти и катурватъ дѣдото и бабата. Като сѣе, царьтъ благославя: „Отъ едно зърно хилядо! Ако го даде Господь, отъ едно зърно хилядо, да седне шинико отворенъ; ако не — ке е залюпенъ". Сѣе жито и търкулва шиника; всички гледатъ, какъ ще падне, и падне ли отворенъ, радватъ се и плѣскатъ съ ржцѣ. Опича се единъ хлѣбъ, и на всички се раздава по едно парче — на мжже и жени, на дѣца. На край, слагатъ дъски, и кукеритѣ ядатъ: събраното по кжщята брашно е дадено да се омѣси, купуватъ фасулъ, риба и ги сготвятъ въ нѣкоя кжща. Колкото пари останатъ (прѣзъ 1912 г. до 300 гроша), даватъ ги на черковата.

*в) Караадаръ, до Лозенградъ.**

Споредъ разказа на 70-годишната Раду Калоянова, тукъ правятъ 15 чифта джема́ле: 15 кукера и 15 момичета. Кукеритѣ почернятъ лицето си съ кюмюръ, обличатъ се въ кожи и се правятъ гърбави, а момичетата се нареждатъ момински, съ махрами. Избиратъ петь души

чауши, облѣчени чисто, които вардятъ „да не се сбиватъ кукерето“: една баба, която носи хурка и „дѣте“ на ръката; единъ дофтуръ, който дава лѣкъ на падналитѣ и ги вдига, съ жена му болйца; и единъ пометчия: „Ке вързе на един пърт парцал, цапа в гьол и пръска хората... Момчетията търчат на невестите, а той ги брани“. Дружината ходи отъ кжща на кжща и събира даръ; при свирнята на гайдата момитѣ играятъ, а кукеритѣ се търкалятъ. Единъ дервишинъ обажда на всѣка кжща, колко да бжде до година житото, ечмика, и т. н. Той прокобва ефтиния и изобилие; напр. килото жито 10—15 гроша (въ дѣйствителность то е нея година 25 гроша). Кукеритѣ иматъ кука, и когато нѣкой закачи момичето, дръпватъ го съ нея и го пущатъ, ако получатъ петь пари. По пжтя „цѣрятъ кучетата“.

Като изходятъ селото, събиратъ се на мегданя и впрѣгатъ джемалитѣ да оратъ, съ желѣзото наопаки. Правятъ горещи пити съ сирене, донасятъ вино и риба и се гощаватъ. Събранитѣ пари даватъ на черкова.

*г) Ениджe, ю.-з. отъ Лозенградъ.**

Въ понедѣлника слѣдъ Месни-заговѣзни, нареченъ „арапски день“, петь до десеть души се правятъ арапи. (Казватъ на дѣцата: „Арапитѣ ще дойдатъ отъ Анадола!“) Обличатъ се цѣли въ овчи кожи, съ козината навънъ, на главата си турятъ пакъ овча кожа, съ дупки за очитѣ и съ червена чушка на върха, прѣпасватъ се съ коженъ каишъ, на който сж овачени хлопки, и взиматъ по една „джумýчка“, т. е. дръвце до половинъ метъръ, съ което биятъ. Колкото арапи има, има и толкова кадъни, за всѣкиго по една; тѣ сж облѣчени въ женски дрехи, мѣстна носия (сукманъ, червена прѣстилка, бѣлъ тюлбенъ на глава, нанизъ алтъни). Единъ става кадия: увиватъ го въ чулъ за биволи, на главата му слагатъ кошерина отъ пчели, окичватъ го съ кокоши пера и му даватъ лула дълга до 2 метра, на края на която има кратуна, пълна съ пепель отъ огнището. Щомъ срѣщне нѣкого, кадията пита: „Ще дадешъ ли пари?“ и ако тоя откаже, духва му пепель. За кадията правятъ една камила: това е дървенъ скелетъ, покритъ съ чулъ и поддържанъ на раменѣ отъ нѣкого вжтрѣ. Камилата има дълга шия, увита съ червенъ поясъ, и уста отъ дъски, които се отварятъ и затварятъ съ връвь. Кадията води камилата съ връвь, вързана за кръста му. Има единъ чаушинъ (или „аралгаджия“), съ стари тѣсни гащи, съ конусообразно кече отъ бѣла или сива плъстина на глава, високо до 1 метъръ, и съ пиперка отгорѣ. Той има конь отъ дърво, силахлъкъ съ дървенъ пищовъ, бръсначъ, огледало, вехти книги (тефтери) и моливъ, съ който вписва дълговетѣ. Срѣщне ли нѣкого, рече му: „Ти имашъ бакай (стари недоплатени дългове), дай паритѣ — ще ги реситя!“ Човѣкътъ дава единъ металикъ.

Тръгватъ рано отъ кжща на кжща, съ гайдарь, събиратъ брашно, сирене, яйца и пари, завдигатъ каквото видятъ — соль, празъ, пиперъ.

Надвечерь отиватъ на мегданя, гдѣто е сбрано цѣлото село. Двама арапи вrematъ едно рало, една кадъна поставя емежа (желѣзото) обърнато, да не се забие при оране, а кадията взема една крина „ючумéн", върви полека прѣдъ ралото и сѣе лѣха въ кръгъ. Арапитѣ оратъ, а една кадъна държи желѣзото. Женитѣ си отварятъ прѣстилкитѣ, да падне отъ ечмика, та да занесатъ на кокошкитѣ си, за да носѣли яйца. Чаушинътъ върви съ коня си прѣди кадията и пази, да не го закачатъ хората. Даватъ брашно на една баба, да замѣси 4—5 „погачи" (прѣсни пити), и на всѣки арапинъ се раздава по едно парче и малко сирене. Отъ тая погача се пази и се дава залъкъ на побѣснѣло куче. Като хвърли ечмикъ, кадията бива внезапно нападнатъ и стиснатъ отъ арапитѣ изотзадъ, изтървава крината, пада, и житото се разсипва. Не падне ли кадията, то значи, че житото тая година нѣма да легне и плодородието ще бѫде слабо. Слѣдъ това се разотидатъ. Отъ прихода една часть се дава на черковата, а съ другата си правятъ угощение слѣдъ 2—3 вечери.

*д) Ени-махле, ю.-з. отъ Лозенградъ.**

Въ понедѣлникъ слѣдъ Мѣсни-заговѣзни избиратъ се десетина кукери, съ кожуси наопаки и „дрънгала" на пояса, съ качулка отъ кожа или отъ книга на глава и косъмъ отъ конска опашка на върха; почернятъ лицата си съ изгорена слама и взематъ въ рѫка по единъ камшикъ. Колкото кукери има, правятъ се и толкова моми, въ момински дрехи. Прѣди да потеглятъ, единъ попъ ще вѣнчава момитѣ съ кукеритѣ на боклука. Тѣзи моми „мажатъ", „метатъ" и „продаватъ" по кѫщитѣ и получаватъ за работата си пари; на другитѣ играчи даватъ пъкъ храна. Въ дружината има единъ мечкаринъ, облѣченъ съ окѫсани дрехи и овча кожа на глава, единъ маймунджия въ сѫщия костюмъ и двама цигани, които, като тѣхъ, носятъ по една дълга сопа въ рѫка. Кадията носи решето, съ набучени по него кокоши пера и вѫтрѣ съ подхвърлени книги. Още щомъ пукне зора, той тръгва по къшлитѣ на овчаритѣ, да опише стадата. Изкарва тия стада съ нѣколко брава по-вече („фазла") и иска глоба („ресимъ-параса"); даватъ му 20 пари или грошъ. Попътъ памѣтва джубето на нѣкоя стара баба, туря на глава една черна тенджера и взима бакърче и китка за ръсене. Той ръси отъ кѫща на кѫща и събира по нѣкоя пара за черковата. Съ него върви единъ кукеръ-„джендарма". Другъ такъвъ джендарма язди конь отъ дъски и се придружава отъ двама кукери. Той върви послѣденъ, гледа да се пази редъ и наказва тѣзи, които сѫ ужъ откраднали нѣщо, като имъ взима глоба.

Каченъ на колесница съ двѣ колела, въ която сѫ впрегнати двама души, наречени „волове", се вози царьтъ. Той носи въ рѫка желѣзенъ токмакъ. Като иде на нѣкоя порта, затварятъ я отпрѣдѣ му. Той казва: „На житото килото 20 гроша, на зимницата 15 гроша, на ръжьта

10 гроша, на ечмика 8 гроша, на капладжата 6 гроша, на овеса 5 гроша", и т. н. Като издума това, отварятъ му, той слиза, влазя вжтрѣ, даватъ на „воловетѣ" малко жито, послѣ се връща и пакъ се качва. Така го возятъ отъ кжща на кжща. Има една **баба** и единъ **дѣдо**, облечени разкжсано. Бабата носи „дѣте" отъ дърво, облечено въ дѣтски дрехи и съ глава отъ кратуна, а дѣдото носи единъ „пóметъ" — дългъ пржтъ, съ пачавра на края, за метене пещьта.[1]) Народътъ иска да краде дѣтето, а дѣдото го пази. Внасятъ го по кжщитѣ, да му дадатъ бакшишъ.

Като изходятъ вкупомъ селото, изпращатъ събраното брашно въ кжщата на царя, да се омѣсатъ 40—50 хлѣба. На мегдана впрѣгатъ „воловетѣ" за оране. Царьтъ сѣе отъ събраното жито въ нѣколко дълги брѣзни, както на нива; послѣ, понеже е вързанъ за крака, дръпватъ го, и той пада и изтърва шиника. Правятъ това, за да падало и лѣгало житото. Слагатъ слѣдъ това софра, на която се поканватъ кмета и старѣйшинитѣ. На всички други хора се дава по парче хлѣбъ и сирене, „за берекетъ". Прѣди това биватъ събрани на всички бакали драмоветѣ, изкарватъ се „ексикъ" и се взима глоба. На край, житото се продава на търгъ, съ парит̀ѣ се заплаща „яскéто и пикéто", а колкото остане подарява се на черковата.

е) Кория, с.-и. отъ Лозенградъ.

На Сирни-понедѣлникъ[2]) зараньта гонятъ кучетата. Хващатъ нѣкое куче, връзватъ го и го въртятъ, като го държатъ за краката или му връзватъ нѣщо на опашката и го пускатъ да бѣга. Послѣ, слѣдъ обѣдъ, обличатъ едно момче, наречено **кукеръ**, съ вехтъ скжсанъ кожухъ, турятъ на лицето му маска, ошита отъ разни червени, черни, зелени и др. парцали, съ носъ отъ червена пиперка, и му окачатъ 10—15 хлопки и звънци. На кукера правятъ жена, облѣчена като кадъна, съ турски дрехи, на която даватъ хурка да преде. 4—5 души ставатъ **арнаути**: тѣ иматъ турска прѣмѣна, прилична на арнаутската, и носятъ дебели дървени ножове и дървени пушки. Тази дружина отъ 6—7 души ходи изъ село и бива дарена по кжщята съ жито, вино, вълна, брашно и пр., които послѣ се продаватъ и се купува вино. На край, събиратъ се всички селяни на нѣкое отворено мѣсто всрѣдъ или край селото, носейки съ себе си хлѣбъ и госба, и слагатъ дълга обща софра. Като се наядатъ и напиятъ съ виното на кукеритѣ, кукерътъ разчупва една погача, въ която има стара пара. На всѣкиго се раздава по едно парче, и спор. това, у кого ще се падне парата, прѣдсказва се за плодородие: ако парата се случи у нѣкой земледѣлецъ, ще има берекетъ за земледѣлцитѣ; или пъкъ, ако е у нѣкой овчарь или еснафинъ, — ще върви на овчаритѣ, еснафитѣ (терзии, бакали).

[1]) Въ Драмско „пóмптъ", СбНУ. VIII, 281.

[2]) Вж. описанието на С. Златевъ, СбНУ. XVI-XVII, 10—11.

Послѣ кукерътъ оре, като впрѣга арнаутитѣ, и пръска отъ крина съ жито или ечмикъ събранитѣ хора. Така той прави една-двѣ бразди около тѣхъ и, като оре, натиска ралото и полита ту на една, ту на друга страна — да легнатъ и нивитѣ отъ много плодъ. Другитѣ хващатъ тогова, у когото се е паднала старата пара, турятъ го по гръбъ, вързватъ го за краката и го повличатъ като влачка по оралото. Слѣдъ прѣораването кукерътъ търкулва отъ по-високо мѣсто крината, и всички гледатъ какъ ще падне тя: ако е легнала съ дъното нагорѣ, прѣдвѣщава пълни житници; инакъ — празни.

За забѣлѣзване при обичая въ с. Кория е, че оня, у когото е намѣрена парата бива избранъ за **станеникъ** по Коледа. Въ съсѣдното с. Пирокъ пъкъ станеникътъ става **царь** на Кукеровдень.[1]

Въ часть отъ селата на Бургазка околия, наречени „Хасекия", гдѣто имало прѣселенци отъ с. с. Кория и Пирокъ,[2] **кукерътъ** носи маска отъ козя кожа, одрана отъ главата, съ роги, и голѣма дървена сабя или дървена пушка. **Бабата** му, въ мѣстна женска носия, има обагрено като кадъна лице (така сѫ се писали нѣкога и българкитѣ) и носи хурка. Нѣколко **арапи**, нацапани съ саджи по лицето, носятъ на глава висока гугла отъ цѣла кожа, съ много рошава вълна. **Мечкарь**, облеченъ като нѣкогашенъ мѣдвенски или жеравненски циганинъ-мечкарь, води „мечка" — голѣмо куче, покрито съ меча кожа — и прави разни смѣхории. **Харачарь** сбира царския харачъ, като спира всѣкиго, взима пари и издава разписка, на която има порнографски ликове, нѣща или изречения. Надвечерь **царьтъ** изорава една лѣха, впрегналъ кукеритѣ, и сѣе и завлича житото или ечмика.

В. Малко-Търновско.

*а) Блаца, и. отъ М.-Търново.**

Избиратъ единъ **кукеръ**, комуто плащалъ до 10 л. вънъ отъ това, което самъ той си събира. Облѣченъ е въ овчи и кози кожи, има на глава овча кожа, лице обагрено съ кюмюръ, на кръста много „клопоки" и въ рѫка „длек" прѫтъ съ парцалъ. **Бабата** му е облѣчена въ „чукман с кникати зунки", като „замапска була". Лицето ѝ е сѫщо почернено; носи една кошница и преде. Дружина отъ 10—15 **тифкуфци** съ обагрени лица иматъ съдрани дрехи и дървени саби; тѣ играятъ, борятъ се, искатъ пари отъ хората, крадятъ коне и др. за смѣхъ. Друга дружина, облѣчена въ добри дрехи, се нар. **харача́ри**. Тѣ надяватъ широки дрехи съ „книва́ти" пояси и съ бѣли и червени кърпи около пояса. Тѣ сѫ полицията: не се борятъ, а носятъ тънки синджири отъ биволитѣ и хващатъ хората за бакшишъ. На всички отгорѣ стои **царь**; той има чизми, гуносана салтамарка и кюркъ, върви съ двама харачари, ходи

[1] Я. Козаровъ, СбНУ. XVI—XVII, 13.

[2] Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 377, и Извѣстия, 26. Мариновъ като че повтаря тукъ свѣдѣнията за Малко-Търновско, дадени отъ Шишмановъ, СбНУ. IV, 273. Вж. по-долу.

изъ кѫщитѣ и благославя: „Добъръ беревѣтъ да имаме за до година! Житото да е ефтино, да е 2 лева, виното 20 стот., овцетѣ 5 лева, кравитѣ 10 лева“, и т. н.

Като мръкне, играятъ на мегданя. Впрѣгатъ тифкуфцитѣ, кукерътъ държи ралото, изораватъ наоколо 5 – 6 бразди; връзватъ кукера на рамото да влече угарьта; послѣ слагатъ на кукера да яде. Щомъ изяде три хапки, дръпватъ го съ вѫжето, и той пада. Като стане, хващатъ се на хорото. Единъ тогава стрѣля съ пушка, и кукерътъ се поваля като умрѣлъ. Бабата му плаче: „Дѣдо, на кого оставяшъ толкова момчета? Глей какъ плачатъ, „нъря̀дат“ за тебе!..“ Хрипнатъ момчета, хванатъ стрѣлеца и го арестуватъ. Напоконъ се разотиватъ.

Както въ Блаца се правятъ кукери и въ съсѣдното с. Циргонлово. Тукъ има единъ кукеръ, съ изкуственъ обагренъ фалусъ, една баба и 2—3 парцаливи тюфкари. Бабата се качва на едно дърво, да ражда: „Дѣдо, ще направя дѣте“. Дѣдото чака отдолу съ корито, а бабата спуска едно коте. На край, оратъ, сѣятъ и „убиватъ“ кукера.

*б) Маджура, и. отъ М.-Търново.**

Има единъ кукеръ, облѣченъ въ сърнешка или овча кожа (едната нога въ сърнешка или козя кожа, другата въ овча), на главата съ кожа по цѣлото лице (оставена е дупка за очи), прѣпасанъ е съ ремикъ, на който сѫ вързани „клопук'с“ (цигански хлопки за овцетѣ), държи единъ „помѐтащ“ (тояга съ парцалъ), за да пръска който не му даде подаръкъ, и носи боядисанъ червенъ фалусъ. Пѣятъ му:

Кукере ле дърти,
Бабата ти търти,
Ела та я свърти!

Бабата носи въ една кърпа кълчища, има вретено и преде. Отъ врѣме на врѣме тя върши съ кукера неприлични дѣйствия прѣдъ цѣль народъ. 5—6 ти̇фкуфци, лицето на които е почернено съ пръсть, иматъ дървени саби и бричена кожа или по-често си̇рненикъ (мѣхъ отъ сирене) на главата. 5—6 харачари, добрѣ облѣчени, съ червенъ поясъ и бѣла кърпа подъ него, съ бѣла и червена кърпа на шията, носятъ синджиръ отъ волове и връзватъ хората, ужъ да прибиратъ „старп бавии“; отпускатъ хората срѣщу пари и имъ даватъ една разписка. Тѣ опасватъ съ синджиря и дѣцата, за „да бѫдѣли здрави като желѣзо“. Нѣколко „моми“ и момци вървятъ по чифтъ. Момитѣ се пазятъ отъ закачки съ кърпи, въ които е вързанъ кромидъ. Единъ берберинъ бръсне съ цѣпеница. Ходейки изъ село, тѣ се валятъ изъ кальта (правятъ и гьолове нарочно), за здраве: „Лани, на, не се окаляхъ, ето разболѣхъ се!“

Обикалятъ всички кѫщи и се изкалятъ добрѣ, съ изключение на царя. Той е избранъ за три години, облѣченъ е въ най-добри дрехи (съ голѣми кърпи отпрѣдъ), носи торба съ жито, ходи отъ кѫща на кѫща, сѣе и нарича: „Дѫ дъде Госпук — колкуту зърна ф късти, толкувѫ

купеня на гýмнуту! Дѫ му помогни Госпук, нѫ хъцилък дѫ поде, с теслѫ брáшну дѫ купáе,[1]) ф ягрéкът нис пък въс пък крави дѫ му мучът, уфцá дѫ му блáят, кози да му вряскът, свине да му квúчът и дребни дъчицѫ фсе гръмътúци дѫ ги стóри — буляри дѫ станът, даскъли, пóпуви а влъдúци дѫ станът, фсякъкъф берекáк уд гудинѫ ду годинѫ, ду ъминѫ“! Царьтъ черпи домакинитѣ съ „крундиръ“ вино, и тѣ го даряватъ съ пари, хлѣбъ, сирене, яйца и масло. Неговата жена, истинската му жена, се нарича царица. Тя стои въ кѫщи и готви за момцитѣ. За царь и царица се избиратъ двама „честити“ съпрузи, т. е. такива, които да сѫ отъ първо вѣнчило и да нѣматъ умрѣли дѣца.

Като изходятъ селото, сбиратъ се на мегданя и изораватъ три лѣхи наоколо. Кукерътъ оре, харачаритѣ сѫ впрегнати, а тифкуфцитѣ каратъ харачаритѣ. Слѣдъ като изоратъ, царьтъ сѣе и „нарица“, а кукерътъ завлича. Царьтъ и царицата слагатъ софра на кукера, ала едва изялъ той три залъка, гръмватъ и го „убиватъ“. Бабата му плаче.

Сѫщия день рано зараньта „трúчатъ“ кучетата, т. е. бѣсятъ ги на върлина, докато сѫ по мѣстата си, послѣ старци даватъ за смѣхъ на когото срѣщнатъ „халвица да пъсни“ и сбиратъ пари.

*в) Угари, с.-и. отъ М.-Търново.**

Прави се кукеръ, облѣченъ съ овчи и кози кожи, на главата съ кожа и червена пинерка, съ обагренъ изкуственъ фалусъ, който бива соченъ на бабата, и съ прѫтъ и парцалъ. Бабата ражда дѣте, говори: „трудна съмъ“ и вади едно коте, скрито въ дрехитѣ ѝ. 4—5 яничари, облечени въ нови дрехи, съ червени пояси и „кникати“ кърпи на шията, държатъ дървени саби. Има 4—5 парцаливи цигани, както и една мома, която бие съ кромидъ, вързанъ въ кърпа, момчетата, що я закачатъ. За царь или „чорбаджия“ се избира такъвъ, на когото първото дѣте е мѫжко. Обикалятъ всички кѫщи, послѣ на хорището оратъ три пѫти наоколо и слагатъ на кукера трапеза. Слѣдъ три залъка кукерътъ бива гътнатъ. Като сѣе отъ шиника, царьтъ се прѣкръстя и благославя: „Евѫ, боже, пумужи! Да дѫде Госпуд берекет дубър, дѫ стани двъйситé грошѫ житуту килоту! Дѫ стани дéсът грошѫ влашкътѫ килоту! Дѫ стани вълнътѫ осъм грошѫ укътѫ!“ Царьтъ върви съ стъкло вино, черпи и получава по едно петаче. По петаче даватъ на кукера и на момата слѣдъ него.

г) Граматиково, с.-и. отъ М.-Търново.*

На кукера плащатъ 10 крини жито или 15 крини „влашка“ (кукурузъ), споредъ както го условятъ. Той е облѣченъ въ сърнешки, овчи и заешки кожи, на главата има заешка кожа, ушитѣ нагорѣ, на кръста вѫже съ 5—6 „клопоти“, на друго мѣсто фалусъ отъ „чòканъ“

[1]) Това ще каже: не могли да продадатъ брашното, заварено отъ много години, не могли и да го изядатъ, и то станало сбито, на „телéвъ“.

(дръвце), изрѣзанъ добрѣ и обагренъ цѣлъ въ червено, а въ ржка — пржтъ съ парцалъ. Бабата му е облѣчена въ дрипави стари дрехи; ходейки, тя се покатеря на нѣкоя черница (дърво), почва да пищи, ужъ ражда, и добива дѣте — едно коте, което бива спуснато и хванато въ черга. 3—4 пуфкаре, съ тѣсни гащи и шаечева антерия, носятъ дървени саби и особени „пуфкари". Послѣднитѣ се правятъ така: свива се половинъ обржчъ, отдолу се връзва съ една връвь, прѣкарва се прѣзъ него една пржчка, и на тая се връзва кожичка, въ която има трици. Като се отпусне връвьта срѣщу нѣкой човѣкъ, трицитѣ хвърчатъ и падатъ въ очи, въ уши, въ шия. Човѣкътъ е припуденъ да даде пари, за да се отгърве. Има 4—5 харачаре, съ черни потури, „вникати" (алени) пояси, капаклии калцуни, лисичи салтамарки, фесове и писани „азми" („браде" или „було" по български) около феса. Царьтъ е прѣмѣненъ съ собствени дрехи; той се довежда на кола, кога ще оре кукерътъ. Кукерътъ оре, бива влаченъ отъ харачаритѣ и пуфкаритѣ, за да завлече сѣмето, а царьтъ „парица" и опрѣдѣля желанитѣ цѣни за хранитѣ.

Въ Граматиково, въ турско врѣме, единъ царь си пострадалъ злѣ, защото, като сѣялъ на хорището, рекълъ: „Бен падишахъм, рая дж бу дур" (Азъ съмъ царь, това ми е народътъ). Юзбашията го чулъ, взелъ шегата за бунтовническа закана, съставилъ му актъ и го пратилъ въ затвора въ Малко-Търново. Тамъ царьтъ умрѣлъ отъ болесть.

*д) Цикнихóръ, ю.-и. отъ М.-Търново.**

Въ това село, както и въ съсѣднитѣ Мъгалóво, Велика, Керáциново, Мъглавитъ, Камúла и Кладара, които образуватъ съ него една община, кукеритѣ се правятъ сжщо както въ с. Урумбегли (вж. по-долу). Има единъ кукеръ, една баба, единъ плюфкáчъ и царь който „нарúца" на края, колко да е житото, овесътъ, ечмикътъ, „власката", и т. н. Царьтъ се пази отъ сеймени, съ бѣли войнишки дрехи, около които се въртятъ пъкъ 5—6 пазванти, съ голѣми дървени ножове, за да пазятъ тишина. За разлика отъ обичая въ Урумбегли, тукъ има единъ берберинъ, който бръсне съ „черясно" (желѣзо отъ ралото). Кога оре кукерътъ, стари хора отъ вънъ го прѣмѣтатъ, пазвантитѣ ги залавятъ, каратъ ги при сейменитѣ, а тия пъкъ ги водятъ при царя. Седналъ на столъ, царьтъ разглежда дѣлото и осжжда виновнитѣ на 15, 20 и 100 години затворъ. Сейменитѣ ги отвеждатъ и затварятъ въ нѣкой яхъръ, гдѣто осжденитѣ на 15—20 г. стоятъ 2—3 часа, а тия на 100 г. — до вечерьта, кога се пръска тълпата. — Нѣкои се рѣшаватъ и прѣмѣтатъ царя, когато той е прѣдъ видна кжща и сѣда на софра. Ако заловятъ виновния, простиратъ го прѣдъ царя и го биятъ.

Нека отбѣлѣжимъ, че въ нѣкои села, каквото напр. въ Мъглавитъ, въ понедѣлникъ слѣдъ Сирни-заговѣзни горятъ по дърветата горѣ кошове, пълни съ слама, т. н. „пълникошъ".

е) Малко-Търновско (изобщо).

Безъ да означава кои села има тъкмо прѣдъ видъ, С. Шивачевъ[1]) описва така обичая въ Малко-Търновско:

На „Кукеровдень“, въ понедѣлникъ на Сирната недѣля, „цѣрятъ“ рано кучетата, като ги ловятъ съ примка, прибиратъ на едно мѣсто, вържатъ за кръста и вдигатъ на особена бѣсилка. Послѣ съ гайда и цигулка тръгватъ изъ село кукеритѣ. Има 1 кукеръ, съ вълнеста козя кожа (козината отвънъ), съ почернено отъ сажди лице, съ висока и рошава гугла отъ цѣла кожа на главата, съ клопки и звънци отъ глава до позѣ, и съ голѣмъ кривакъ въ ржка. Бабата или кукерицата има сжщо обагрено лице. Моми и момци вървятъ на двойки. (Шивачевъ съобщава, че момитѣ били прѣоблѣчени момчета, а момцитѣ — прѣоблѣчени моми, — нѣщо, което не сочи вѣроятно[2]) съ огледъ къмъ това, което се върши по-нататъкъ). „Мечкитѣ“ сж кучета, облѣчени съ мечешки или други вълнести кожи, а мечкаритѣ — мжже съ дрипави дрехи и обезобразени лица. Харачаритѣ сж бирници: тѣ носятъ топузи или кърпи съ възелъ, биятъ хората и взиматъ глоба, срѣщу която издаватъ расписки; въ распискитѣ има всѣкакви безсрамни фигури и думи. Има сждия, който осжжда хората на бой съ фалага (дебела тояга, въ срѣдата съ примка отъ връвь, въ която турятъ нозѣтѣ, завиватъ ги, стѣгатъ ги и ги вдигатъ нагорѣ, за да ги удрятъ съ пржчки или камшикъ). Царьтъ е облѣченъ чисто, седи на столъ на по-високо мѣсто и наблюдава играта на кукеритѣ. Тая игра е често безрамна, тъй както пѣснитѣ и парицанията на кукера съдържатъ безсрамни и неприлични думи. Кукерътъ оре нѣколко бразди, впрегналъ двамина отъ дружината, и сѣе жито. При заникъ-слънце той се прѣоблича въ обикновенитѣ си дрехи, взима си уговорената плата (2—3 кила жито и 50—100 гроша) и отива да се весели съ дружината си. — За кукера по-набожнитѣ вѣрватъ, че билъ най-грѣшенъ човѣкъ, че неговиятъ ангелъ-хранитель бѣгалъ 40 дни далечъ и че такъвъ не трѣбвало да се причестява и ходи въ черкова до 6 мѣсеца. Духовенството се старае да спре обичая, но не сполучва.

Г. Визенско.

*а) Урумбегли, к. отъ Бунаръ-Хисаръ.**

Прави се единъ кукеръ, облѣченъ въ овчи и кози кожи мѣсено, съ звънци на пояса, съ цѣла кожа на главата и съ „пометъ“ (дългъ пржтъ съ парцалъ) въ ржка. Има една баба, въ цигански дрехи и парцали; двойка цигани (мжжъ и жена), които носятъ кошница съ стари желѣза и просятъ или крадатъ въ всѣка кжща яйца отъ кокошитѣ гнѣзда: хекиминъ (лѣкарь), съ разни шишенца въ една чанта, който

[1]) СбНУ. IV, 278.
[2]) Срв. и Д. Маринов, СбНУ. XXVIII, 377.

прѣглежда баби по къщата; и единъ плюфкачъ, който си прави лъкъ и носи торбичка съ пепель, за да „плюфка“ пепель въ очитѣ на хората. ако тѣ откажатъ на думитѣ му: „Или дай 20 пари, или...“ Пепельта се поставя въ рогъ на „пъртéца“ (пръчката, прокарана на края на тоягата). Избиратъ още мома и момче, които ходятъ като двойка. Тѣ носятъ единъ синджиръ и го хвърлятъ на шията на когото срѣщнатъ, думайки: „Дай на нашата момичка едно десетаче!“ Царьтъ е облѣченъ чисто, окиченъ е съ тенекии за нишанки и носи шише вино и чаша, за да почерпи прѣдъ всѣка къща домакина. Подиръ него единъ човѣкъ събира жито, което отчасть се дѣли между дружината, отчасть се подарява на черковата.

Надвечерь казватъ: „Ще ореме кукера“. Набавя се рало и хомотъ, впрѣгатъ се 4—5 двойки момчета, и кукерътъ почва да оре истински, като поставя добрѣ желѣзото. Въ сжщото врѣме царьтъ държи шиникъ жито и сѣе подиръ кукера, нарѝчайки: „Хайде, тази година ефтина ще е пшеницата, берекетъ ще има, момитѣ ще сж ефтини: една джеба (джобъ) ръжъ — една мома“... Стрѣлятъ съ пищовъ, кукерътъ пада, ужъ убитъ. Циганитѣ му вдигатъ кравата, хекимиятъ го прѣглежда, дръпнатъ го отъ тукъ, отъ тамъ, и той рипва, взема пóмета и удря когото свари. Послѣ се хвърля самъ въ водата и се окжпва. Като му скжсатъ кожитѣ, отиватъ на дюгенъ, да се веселятъ.

*д) Яна, з. отъ Бунаръ-Хисаръ.**

Въ понедѣлникъ слѣдъ Месни-заговѣзни избиратъ нѣколко кукери. Обличатъ се тѣ въ кози кожи, багрятъ си лицето съ сажди, турятъ маска отъ цѣла козя кожа, а кога я нѣма — брада отъ козя кожа и калпакъ съ чеснова глава отгорѣ. На пояса иматъ нѣколко звънци, а отзадѣ единъ звънецъ. Носятъ „доксари“ (лжкове), съ които стрѣлятъ пепель. Едного обличатъ като баба: тя има махрама, за да не се виждатъ мустацитѣ, ходи съ патерица и носи кошница. Единъ кукеръ лае като куче, другъ мяука като котка, трети реве като магаре; подражаватъ и гласа на други животни. Играятъ въ всѣка къща хоро, свири имъ гайда. Събраното се раздѣля между тѣхъ, а въ ново врѣме се подарява на черковата. Надвечерь оратъ вънъ отъ селото, на едно гумно, и сѣятъ, за да има плодородие.

*е) Ятросъ, с. отъ Виза.**

Правятъ единъ или два кукера, споредъ годината и щомъ има по-вече „мераклии“. Кукерътъ е облѣченъ въ овчи или кози кожи, окиченъ е съ „клопоти“, на главата има кожа, въ ржката „пометáшъ“; има и единъ чуканъ за фалусъ, който е обагренъ на върха червено. На главата му поставятъ по нѣкога една тиква, по която нaковаватъ гвоздеи и разни желѣза, за „безцѣнни камъни“. Неговата баба или кукерица се облича въ скжсани вехти дрехи и съ женска „брада“

(забрадка). Рано въ понедѣлникъ кукерътъ и бабата биватъ „вѣнчани“ на гюбрето отъ единъ попъ, който ги прикадява; „калтята“ (кумъ) и „калимана“ (кумица) имъ смѣнятъ вѣнчилата, направени отъ лозини и книги, при което калтята нарѫчва, както правятъ това инакъ наистина. 4 сеймени, съ червени пояси и силяхлъци, пазятъ 4 моми (облечени като за панагиръ момчета), да не ги крадятъ момцитѣ.

Ходейки отъ кѫща на кѫща, благославя единъ деспотъ. Той е облѣченъ съ бѣла риза, съ месалъ обвитъ на главата и другъ месалъ на гърдитѣ, и съ една тънка прѫчица, на края съ червенъ лукъ, — за лула. Пази го единъ джандармá, съ пушка. Събиратъ яйца, сланина, пиперъ, хлѣбъ, „влашка“. Надвечерь на мегданя оратъ и сѣятъ, послѣ влекатъ. Впрѣгатъ момитѣ и сейменитѣ, бабата ги води съ вѫже отпрѣдъ, а кукерътъ държи отзадъ ралото и кара. Кукерътъ благославя („нарúца“): „Да стане високо и плодъ да пусне, да даде Господь берекетъ, да яде всичкиятъ народъ!“ Или по-цинично: „Хайде тази година да станатъ тиквитѣ колкото на еди коя си баба г . . ., пиперътъ да стане колкото на еди кого си д . . ., житото да стане колкото на еди коя си жена мáмитѣ! Толкозъ гроша житото . . .“ и т. н. Правятъ се три бразди около черковата. Кукерътъ сѣда на шиника, и го гощаватъ; шиникътъ е вързанъ съ вѫже. Кога кукерътъ вземе три залъка, изпуква пушка, „убиватъ го“, и дръпватъ вѫжето. Кукерицата оплаква и припѣва мѫжа си: „Другарче ле, другарче! Като те убиха, та умрѣ“ . . . Кукерътъ се съживява и рипва, хваща нѣкого, и кукерицата почва да зарежда хванатия, като дѣте: туря го подъ роклята си, маже го съ мръсотии и му нарича: „Да нарастешъ, да станешъ голѣмо, да се оженишъ“ . . .

Като се разтури всичко, събраното служи за гощавка. Даватъ на кукера заплата 20 до 30 гроша и 50-тина гроша на черковата.

г) Пенека, и. отъ Виза *

Въ понедѣлникъ слѣдъ „Голямата заговезна“ (Месни-з.), наречени „Кукеровдень“, правятъ единъ кукеръ. Той има гугла отъ овча кожа (на върха съ плитка лукъ, която се мѣтка), двѣ кожи на краката, и „чóканъ“ до половинъ метъръ (обѣлено дърво), за фалусъ. Бабата носи плитка отъ чесънъ отзадъ. Слѣдъ като сѫ ходили по кѫщята, тя „ражда дѣте“: взема истинско чуждо дѣте и казва: „дѣдо, ето дѣте“. Двама „к'уфкаря“ или чуфкаря, облечени сѫщо съ кожи, вардятъ кукера. На гърба си тѣ носятъ цѣдилка съ слама, и нѣкой ги подпалва за смѣхъ. Има единъ икúминъ, който взема черъ пиперъ и шербетъ въ едно шишенце и дава лѣкъ на болнитѣ. Берберинъ бръсне съ треска, като взима съ канче вода отъ нѣкой гьолъ. Царьтъ е облѣченъ въ чисти дрехи, на глава носи корона отъ басма, а на гърди — ордени. Возятъ го въ кола съ двѣ колелета. Ходейки по кѫщята, гдѣто се събира масло, сирене, брашно и пр., той благославя: „Пшеницата сто пари, влашката шейсеть пари, ечмикътъ трийсетъ пари килото“.

Кукерътъ оре и сѣе около черковата три пѫти, момчетата теглятъ ралото. Той благославя: „До година съ здраве и на помощь, и за напрѣдъ който е живъ пакъ да видимъ“. Правятъ му една пита, изпържватъ му яйца, той хапва три залъка, послѣ го катурватъ. Като скочи, играе съ бабата. Пуква пушка, и той пада „убитъ“. Послѣ става, и свѣтътъ се разтурва.

Д. Малгарско.

Въ с. Пишманкьой на Сирни-заговѣзни правятъ бабѵгаря.[1]) Двама момци се прѣобличатъ — единиятъ въ женски дрехи, другиятъ въ мѫжки, парцаливи. Маскиратъ си лицето и си навързватъ по дрехитѣ парцали и звънци („клопутя“). Мѫжътъ носи въ рѫцѣ дървенъ ножъ. Ходейки прѣзъ деня изъ село, придружени отъ други момци, искатъ откупъ отъ момитѣ, що срѣщатъ, като имъ взематъ мънистата („синци“) по шията. Събранитѣ така мъниста продаватъ на търгъ, и съ паритѣ се гощаватъ. Поради това, момитѣ него день се криятъ и не се показватъ вънъ. На другия день, понедѣлникъ, бабугеритѣ обикалятъ изъ село, и майкитѣ плашатъ съ тѣхъ дѣцата си, да не искатъ блажни яденета. Малкитѣ момчета тичатъ слѣдъ бабугеритѣ и имъ пѣятъ:

Бабугяру, дугяру,	У бабини Радиня,
Кадя ти я капата?	Баба ми я вижниша,
Тай долу ряката,	Дяду ми я пишяшя.

Все въ понедѣлникъ момчетата гонятъ и ловятъ кучетата изъ село, та имъ връзватъ кокали на опашката. Това се правѣло, за да не ги хваща бѣсъ прѣзъ лѣтото.

2. Кукери, кукове и брѣзая въ сѣвероизточна България.

А. Силистренско.

*а) Попино и Гърлица.**

Въ с. Попино, з. отъ Силистра, живѣятъ изключително т. н. „гребенци“, — староврѣмско население, което има своя носия, свой особенъ говоръ и свой племененъ битъ, различни отъ тия на пришелцитѣ „шиковци“, дошли откъмъ Провадийско и настанени по околнитѣ села. Докато шиковцитѣ не знаятъ кукери, гребенцитѣ въ Попино и въ другитѣ близки села ги поддържатъ тъй ревностно,[2]) както и пришелцитѣ отъ Тракия, настанени слѣдъ 1810 г. въ Силистренско или по-насѣверъ въ Добруджа, смѣсено съ шиковци и съ други прѣселенци отъ сѣверна и южна България.[3])

[1]) Ст. Н. Шишковъ, Родопски Напрѣдъкъ VII (1910), 182—183.

[2]) За кукери у гребенцитѣ на „тримирни понедѣлникъ“ поменува и стариятъ П. Блъсковъ, Градинка, кн. III, Виена 1875, 3. Той обѣщава да поговори за тѣхъ по-надлъжко въ друга книжка, „дѣто ще има отпечатанъ и страшния имъ изгледъ“, но това не става.

[3]) Вж. по-подробно въ моитѣ „Народни пѣсни отъ Добруджа“, които ще бѫдатъ печатани въ СбНУ.

Въ Попино правятъ ку́кове въ понедѣлникъ слѣдъ Месни-заговѣзни, а въ по-ново врѣме и на самитѣ Сирни-заговѣзни. Такива ставатъ момчета отъ 15 г. нагорѣ и млади мѫже до 30 г. На главата си тѣ турятъ заешка кожа, окичена съ книжа, цвѣтя отъ прежда и други пъстри нѣща, и пробита за очи, около които е теглена червена боя, както и около устнитѣ. Отгорѣ ѝ поставятъ двѣ прѫчки като рога; тѣ сѫ съединени и увити съ пъстри книги, по тѣхъ е нанизанъ бобъ, боядисанъ червено. Обличатъ женски „гюслюкъ“ (елече), отъ момитѣ взематъ алтъни за шията, опасватъ се съ женски фусти. Други пъкъ се обличатъ съ войнишки дрехи и окачватъ траки и дрънкала (звънци) по кръста си. Въ рѫцѣ носятъ саби отъ дърво, боядисани. Единъ държи прѫтъ, на който е привързанъ сухъ парцалъ; съ него бие хората. Има и една кукова́ баба: тя е облечена женски, забрадена е съ чумберъ, и бие куковетѣ, да игралтъ въ всѣка кѫща, кога свири свирката. Ходейки отъ кѫща на кѫща съ бъкелъ, тѣ събиратъ пари, съ които послѣ купуватъ сирене, риба и друго и си правятъ веселба.

Така правѣли кукове и въ селата Алмални, Гарванъ, Вѣтренъ, Ходжи-кьой, Сребърна, Кайнарджа, Айдемиръ, Гърлица и др.

Въ Гърлица, и. отъ Силистра, гдѣто живѣятъ гребенци и сливенци, кукеритѣ (20 до 30 момчета) си турятъ на глава една конска торба. Гдѣто е носътъ, закърпватъ на пробитата дупка дръжката на една кратуна; на главата се издигатъ двѣ дръвчета до половинъ метъръ, съединени съ друго дръвче и увити съ бѣлъ и червенъ парцалъ. По кръста и краката си окачатъ траки, въ рѫцѣ носятъ дървена сабя и една кука, като ченгелъ. Ходятъ отъ кѫща на кѫща, играятъ при „кукерската свирня“ и събиратъ пари и други дарове.

Въ Калипетрово, гдѣто има около 50 кѫщи гребенци, кукеритѣ води едно магаре, по-старъ човѣкъ. Тѣ носятъ на главата си гугла, която има три рога отъ мисирени кочани или отъ чамъ, окичени съ пачи пера. На гуглата отзадъ виси конска опашка.

Въ селата Липница и Канлия, гдѣто живѣятъ бѣжанци отъ Лозенградско и сѣверна Тракия, се правѣли кукери нѣкога отъ първитѣ прѣселци. Днесь обичаятъ е изоставенъ.

б) Тутраканско.

Въ селата Кадѫ-кьой, Спанчовъ, Денизлеръ, Старъ-Смилъ, Български-Косуй и Бабово, гдѣто е запазено доста отъ по-старото българско население, гребенцитѣ,[1] куковетѣ се правятъ така:[2])

Още прѣди понедѣлника на Сирна-недѣля сбиратъ се на едно или двѣ-три мѣста (ако селото е голѣмо) момцитѣ и опрѣдѣлятъ кой

---

[1]) Срв. Л. Милетичъ, Старото бълг. население въ сѣвроизточна България. София 1902, 162, 177.

[2]) Вж. свѣдѣнията у Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 374, Известия на Етнограф. музей 24.

ще бѫде майка или баба, кой свирачъ, коя трохобери, и т. н. Свирачътъ и двамата трохобери ходатъ съ обикновенитѣ си дрехи, куковетѣ се обличатъ въ дрипави дрехи, мѣстна носия, на гърба си правятъ гърбица, а прѣзъ гърдя и на кръста прѣпасватъ нашарени липови кори, по които сѫ окачени 10—15 хлопки отъ добитъка. На главата си поставятъ маска отъ нѣкое чудновато животно: човѣшка глава съ рога отъ коза или волъ, птича глава съ орлови или пѣтльови крилѣ, и т. н. Лицата сѫ направени отъ конска челюсть или нашаренъ (черно, червено и всѣкакъ) платъ; за носъ иматъ червена пиперка, дръжка отъ кратуна, или мисирева какалашка, а мустаци и брада правятъ отъ вълна, козина, цѣла брада на пръчъ, околовратни пера на пѣтелъ, или отъ овча кожа съ вълната. Въ рѫцѣ носятъ дълга и дебела тояга, закривена като кука, т. н. „клюнкъ“, послѣ голѣма дървена пала, т. н. „сабя“, и дървенъ „топузъ“. Майката или бабата е по-младъ момъкъ, безъ брада и безъ мустаци; той нѣма маска, облѣченъ е съ чисти женски дрехи и носи хурка съ повѣсмо и вретено (само по нѣкждѣ вм. хурка — сабя).

На „Куковденъ“ отъ тъмни зори селото заехтява отъ шума на звънцитѣ. По отдѣлно всѣки кукеръ, съ клюнкъ или сабя, ходи по пѫтищата изъ село и, кого гдѣ срѣщне, спира го и, безъ да говори, иска му пари. Всѣки срѣщнатъ е длъженъ да даде нѣщо. Не бива да се закачатъ само женитѣ; момитѣ биватъ гонени и закачани, затова тѣ не смѣятъ да се показватъ на улицата, или, ако излѣзатъ, придружава ги нѣкоя жена, нѣкой мѫжъ, да не бѫдатъ сами. И кога влѣзатъ въ нѣкоя кѫща кукеритѣ, пакъ момитѣ се криятъ, не се показватъ, затварятъ се. Като изходятъ до обѣдъ така селото, кукеритѣ се събиратъ въ кѫщата на бабата и, прѣдвождани отъ нея, тръгватъ всички скупомъ. Тѣ играятъ въ всѣка кѫща хоро, подъ звука на кавала или на свирката, и до като играятъ, бабата стои въ срѣдата имъ и преде. Понѣкога кукеритѣ се залавятъ на хоро съ клюнковетѣ си, и въ такъвъ случай тѣ носятъ по два клюнка. Въ всѣка кѫща домакинитѣ гледатъ да откраднатъ и затворятъ бабата въ кѫщи или зимника: вѣрва се, че тогава въ тая кѫща ще има много берекетъ. Ето защо, докато кукеритѣ сѫ залисани въ играта, нѣкой грабва бабата и я скрива. Тогава кукеритѣ се спускатъ да я отърватъ и завеждатъ борба, при която имъ е позволено да трошатъ врати, да развалятъ дори покриви, само и само да не бѫде затворена бабата, тъй като тогава губятъ правото да играятъ. Понеже кукеритѣ бдятъ да не имъ се вземе бабата, пъкъ и не се шегуватъ съ клюнковетѣ си, кога налагатъ домакина-укриватель, то рѣдко опитътъ за отвличане сполучва. Като свършатъ хорото, кукеритѣ получаватъ даръ отъ домакинята (брашно, яйца, бобъ или друго, което се носи отъ двамата трохобери) и пари отъ домакина.

Обиколятъ ли цѣлото село, куковетѣ отъ едната или нѣколкото чети отиватъ на хорището, и тукъ бабата впрѣга двамина отъ тѣхъ въ орало, та изорава едно парче мѣсто, което засѣва съ жито и завлича съ брана. На другия день тѣ продаватъ събранитѣ нѣща и си устрой-

ватъ веселба въ къщата на бабата. Обичаятъ ставалъ за берекетъ. Затова селянитѣ сами подсѣщатъ да се правятъ момцитѣ кукери и ги посрѣщатъ съ радость по домоветѣ си. — Често куковетѣ отиватъ отъ едно село въ друго, било да покажатъ юнащината си, било да взематъ и донесатъ въ своето село берекетя на чуждото. Куковетѣ отъ послѣдното посрѣщатъ нежеланитѣ гости, и се завързва бой, който свършва понѣкога съ убийство. Въ лозята между Български-Косуй и Старъ-Смилъ и до сега сочатъ мѣстото „Кукови-гробища“, гдѣто прѣди стотина години паднали убити кукове отъ Кадж-кьой и отъ Старъ-Смилъ. Интересно е, че въ такъвъ случай роднинитѣ на пострадалитѣ нито се оплаквали прѣдъ властьта, нито търсѣли виновнитѣ. Смѣтало се за грѣхъ да се иска наказание за единъ старъ обичай. Убититѣ кукове се погребвали безъ попове и опѣло: черковата съглежда въ обичая нѣщо езическо, а въ смъртьта самоубийство.

Въ село Козгунъ, Тутраканско, гдѣто имало прѣселенци отъ Лозенградско,[1]) правѣли арапи. Кукеритѣ чернѣли лицата си съ сажди, майката се наричала циганка.[2])

в) Старъ-Смилъ.

Освѣнъ кукове прѣзъ Сирница, въ Старъ-Смилъ, Тутраканско, правѣли прѣзъ „Мръснитѣ дни“ (отъ Бъдни-вечерь до Водици) бразая и караконджо.

Бразаята е животно съ голѣмъ птичи клюнъ и съ рога, което вързано се води отъ единъ „дервишинъ“. Такова животно се прави като облѣкатъ нѣкой човѣкъ съ черги и чулове и го накаратъ да ходи на четири крака. Клюнътъ е украсенъ съ кърпи. Бразаята ходи по къщитѣ, играе, прави разни смѣхории и получава въ даръ пари, брашно, бобъ, сланина, повѣсмо и др. Дервишина наричатъ ункетинъ.

Обичаятъ ставалъ за берекетъ и здраве. Тъй се правѣлъ още въ Долно-Дрѣново и въ Български-Косуи. Понеже единъ човѣкъ мжчно изтрайва подъ чергитѣ и чуловетѣ като бразая, на смѣна му идватъ и други отъ дружината.[3])

Освѣнъ бразая, тукъ правѣли и караконджо. Това е малко дървено конче, издѣлано грубо и покрито съ платъ, както го показва фотографията у Д. Мариновъ[4]) подъ № 148 (таблица XXXV). Какво се върши съ него прѣзъ Мръснитѣ дни, не ни се съобщава.

За жителитѣ на Старъ-Смилъ записвачътъ мисли, че били прѣселенци отъ Одринско, т. н. главанци (отъ с. Главанъ, Каваклийско). Доколко това е вѣрно, не мога да установя, още по-вече, че Милетичъ брои

[1]) Срв. Л. Милетичъ, Старото бълг. население, 167.
[2]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 376.
[3]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 333.
[4]) Д. Мариновъ. СбНУ. XXVIII, 330.

селото за гребенско.[1]) Най-вѣроятно ми се вижда, да бѫде селото смѣсено, тъй като главанци има наистина както въ Силистренско, напр. въ Алифакъ, така и въ Куртбунарско.[2])

Нека добавимъ че и въ Свищовско, наредъ съ коледаритѣ, или независимо отъ тѣхъ, ходи една друга чета, наречена брѣзая или бразая. Тя се състои отъ петь души. Двама иматъ маска отъ кратунена кора, на която сѫ изрѣзани носъ и очи, изписани вѣжди съ сажди и поставени мустаци и брада отъ черна вълна. Облѣчени сѫ тѣ съ обърнатъ кожухъ (вълната отвънъ), подъ който има слама или сѣно, за да не ги боли кога ги биятъ; на врата си иматъ окачена една хлопка, а сѫщо и отзадъ на кръста си; на колѣнѣтѣ си турятъ малко звънче, за да дрънка като играятъ. Третиятъ човѣкъ се облича въ женски дрехи, четвъртиятъ като циганинъ, а петиятъ се нарича водачъ. Подиръ бразаята вървятъ 1 цигуларь и 1 гайдарь. Слѣдъ като правятъ разни смѣхории по кѫщята, домакинитѣ ги даряватъ съ краваи, кървавици, пари и пр.[3])

В. Сѣверна Добруджа.

*а) Хамамджии.**

Жителитѣ на това село сѫ дошли като прѣселенци отъ Ямболско-Одринско (Голѣмъ-Дервентъ, Бургуджи-кьой, Попово-село). Тѣ правятъ кукеритѣ тъй:

Въ понедѣлникъ слѣдъ Заговѣзни 10—15 души отъ по-младитѣ прѣобрѫщатъ кожуситѣ си и ги натъпкватъ на гърба съ слама. На главата си турятъ конска торба, съ очи (едвамъ да се вижда), на краищата ѝ червени чушки. Нѣкои си правятъ брада отъ вълна и си вапсватъ лицето черно, съ сажди отъ комини. На опаса връзватъ „траки". Фалуси нѣматъ. Редомъ съ тия кукери има една булка, прѣбулена съ бѣлъ дюлбенъ. Правятъ едно „дѣте" отъ дърво, облѣчено въ дрехи и съ кратунка за глава: кратунката е описана съ очи, има уста (дупка), и въ устата се турятъ събранитѣ пари, „кукерската хазна". Дѣтето се носи отъ булката. Тя има въ рѫцѣ и една кука, съ която закача за краката хората и ги поваля. Нѣйдѣ я хващатъ и затварятъ въ нѣкои кѫща, тя крѣщи, дохаждатъ да я освободятъ кукеритѣ.

Като съмне въ понедѣлникъ, тръгватъ отъ кѫща на кѫща да играятъ; свири имъ единъ гайдарь. Събиратъ ечмикъ, яйца, мась, които се носятъ отъ нѣколко дѣца. Като играятъ заловени за кукитѣ си, викатъ „кукуру, кукуру". Между тѣхъ е и т. н. хаджия: той е селянинъ безъ кукерско облѣкло, наметнатъ само съ единъ хасъръ. Като подарятъ нѣщо въ кѫщата, той хвърля храна изъ двора и благославя, по турски: „Аллахъ бинъ берекетъ версинъ!" На край, кукеритѣ си купуватъ вино и ракия и се веселятъ цѣла нощь.

[1]) Д. Мариновъ, ц. с. 334, 376; Милетичъ, ц. с. 162.
[2]) Срв. Милетичъ, ц. с. 165, 166.
[3]) А. Илиевъ, „Езически обичаи и обреди по Коледа", сп. Надежда, Ст. Загора 1900, кн. II, 161.

*б) Инанъ-чешме и Саръ-юртъ.**

Първитѣ жители на Инанъ-чешме били главно отъ Одринско (Ковчасъ, Дилжилеръ), Старо-Загорско и Сливенско. Тукъ се правятъ и сега кукери. Нѣкои си черпятъ лицето, други си правятъ маски отъ кожа, съ очи и уста. Тѣ се качватъ по кѫщитѣ и чистятъ куминитѣ. Покрай 10—15 кукери има единъ зетъ и една булка. Тая носи „дѣте“ отъ чуканче; съ него хвърля да бие, кога се разсърди. Има единъ кадия, който пуши съ чибукъ; двамина му държатъ скутоветѣ отзадъ. Има и единъ берберинъ; той бръсне съ дървена сабя.

Кукеритѣ събиратъ яйца, масло и други нѣща и послѣ се гощаватъ. Защо се прави обичаятъ? Селянитѣ ми отговаряха: „Ако не направимъ дяволския празникъ веднъжъ въ годината, може да не стане берекетъ“.

Както въ Инанъ-чешме правятъ обичая въ Касапкьой (гдѣто има, покрай драгоевгани и рищаци отъ Прѣславско, и тракийци отъ Каябашъ, Карнобатско) и въ Саръ-юртъ. Въ послѣдното село (заселено главно съ пришелци отъ Ново-Загорско, с. Енипазлии, и отъ Бургазко, с. Екизлийи) на „Кукеровденъ“ ходѣли до прѣди 4—5 години (сега обичаятъ е изоставенъ) кукери, съ хлопки по краката и на задника. Тѣ водѣли зетъ и булка съ дѣте. Кадията пушалъ съ огънь въ една кратуна, качвалъ се горѣ на „ънгъшу“, отгдѣто го пускали да падне на една черга, и на край, — слѣдъ като сѫ теглили кукеритѣ плуга на мегданя и сѣяли, — той благославялъ: „Аллахъ берекетъ версинъ, амуръ ласънъ, берекетъ олсунъ!“ Дори турцитѣ се радвали на обичая, който се правѣлъ за берекетъ, и думали: „Оннаръпъ адети бьойля диръ, бракъ яисънларъ!“ Тѣ вадѣли и бакшишъ за кукеритѣ, щомъ ги съглеждали отдалечъ.

*в) Други села.**

Отъ другитѣ села на сѣверна Добруджа кукери сѫ се правѣли нѣкога въ Башъ-кьой, Налбантъ, Черна, Камберъ и Потуръ. Дѣдо Стоянъ Недѣлчевъ, 83-годишенъ, бащата на когото билъ отъ с. Марбасъ, Пловдивско, помни на дѣтински години кукеритѣ въ Башъ-кьой, както ходѣли съ маски и клюнове и тракали; въ Башъ-кьой били настанени пришелци отъ Ямболско (Атлари), Карнобатско и др. тракийски мѣста. Дѣдо Велико Доневъ, 81-годишенъ, родомъ отъ Черна и прѣселенъ въ Налбантъ въ 1854 г., помни кукери въ първото село до 1845—46 г., а въ второто до 1892 г.; тѣ ходѣли на Сирната недѣля, сега ги нѣмало вече. Въ Черна били настанени слѣдъ 1811 г. нѣкои пришелци отъ Ямболско и и Карнобатско (Каябашъ), наредъ съ провадийчани и шуменци, а въ Налбантъ — такива отъ тракийското с. Обрукли и отъ Дрѣново, край Мустафа-паша, пакъ наредъ съ провадийчани и шуменци. Дѣдо Велико помни да е виждалъ кукери и въ Тулча, между 1854 и 1862 г. Въ Камберъ има пришелци отъ Ямболско, Лозенградско и Карловско, а въ

Потуръ — отъ Одринско (Ичименъ и др.), Старо-Загорско и Провадийско. Одринци въ Потуръ правѣли кукери до прѣди 60—70 г., а провадийци не сѫ ги правили никога, по споменитѣ на дѣдо Митю Герчевъ, 81-годишенъ.

По свидѣтелството на Д. Мариновъ,[1]) кукери се правѣли и въ южна Добруджа, именно по всички села на Варненско, Добричко и Балчишко, гдѣто има пришелци отъ Бургазко и Одринско.

В. Шуменско.

а) Провадийско.

За кукери въ Силистренско и за джамалджии въ Провадийско споменува Илия Р. Блъсковъ. Тия обичаи — „останали за пакость“ у народа ни и „врѣдителни“ още отъ самото си начало, като противохристиянски („за това разумнитѣ хора, просветени отъ християнското учение исхвърлиле ги изъ народа“), — се вършали на Чистия-понедѣлникъ (първиятъ) и по вършитба (вториятъ). При празднуването на джамалджиитѣ често се случвали „страхотии — боюве и убийства“. А то ставало, кога джамалджиитѣ отъ двѣ села се срѣщнѣли нѣкждѣ въ полето или въ гората, кога отиватъ за друго село. „Тамъ еднитѣ насилватъ да се отбиятъ другитѣ и да имъ сторятъ пѫть за да минатъ напредъ, другитѣ упорствуватъ, дордѣ най-сетнѣ се сбиятъ и стане кръвопролитие“. Въ Провадийско, между селата Равна и Кривна, на една поляна се намирали нѣколко гробове, които назоваватъ „джамалджиски“; стари хора разказвали, че тамъ се срѣщнали веднажъ джамалджии отъ двѣ села и се избили.[2])

*б) Авренъ.**

Отъ едно кѫсо съобщение на г. Ж. Бакаловъ узнавамъ, че кукери имало и въ с. Авренъ, Провадийско. Жителитѣ му сѫ заселени тукъ слѣдъ войната въ 1828 г. отъ балканскитѣ села Еркечъ и Гулица.[3]) Обичаятъ билъ изоставенъ слѣдъ Освобождението въ 1878 г., ала сега, отъ 10—15 г. насамъ, билъ пакъ подновенъ. „Играчитѣ се обличали съ облѣкло, което ги прави смѣшни и страшни, окичвали се съ звънци, съ кратуни и др.; на групи обикаляли селото; пѣяли, викали, правѣли смѣхории, и най-сетнѣ се веселили“.

*в) Дели-Орманъ.**

Все споредъ съобщение на г. Ж. Бакаловъ, джамалъ се правѣлъ прѣди въ Дели-Орманскитѣ села, отъ турцитѣ прѣзъ м. септември и октомври, на есень, слѣдъ харманъ. Единъ се обличалъ като булка

[1]) СбНУ. XXVIII, 376, 378.
[2]) Ил. Р. Блъсковъ. Ружа (Съврѣм. книжки за прочит. на сѣкиго, кн. X). Варна 1866, 49—50.
[3]) Л. Милетичъ, Старото бълг. население, 102.

(кадъна), съ яшмакъ и другата булчанска прѣмѣна, другъ като **пърчъ** (козелъ) съ козя кожа, рога и дрънкало. Тѣ ходѣли нощѣ изъ село, играяли нѣкакви игри, викали, пѣяли и искали въ всѣка кѫща отъ домакина „текея тус-парасѫ, гелине сакъс-парасѫ" (— на козела пари за соль, на булката пари за сакъзъ). Тѣ били въоржжени: смѣтали, че трѣбва да пазятъ булката, ако ги нападне друга чета джамалари. Често, кога ходѣли отъ едно село въ друго, двѣ чети се сбивали и оставяли „джамалски гробища"; такива имало доста въ Дели-Ормана.

Такъвъ обичай е имало и въ южна България. По поводъ на джамаларитѣ въ Кюстендилско, стариятъ Славейковъ се сѣща за т. н. „джамалъ-оюну", който ставалъ въ Карнобатско, по врѣме на вършитба.[1]) Събирали се тогава дружина турци и българи, обличали едного въ женски дрехи, направяли другиго камила, та му окачали звънци и всѣкакви дрънкала, и тръгвали съ гайди и тѫпани, съ свирни и викове, да ходятъ отъ гумно (харманъ) на гумно, събирайки жито. Звънцитѣ се носѣли, за да се чуватъ отъ далечъ и да се знае, че идатъ джамалари; защото ако се срѣщнѣли двѣ такива дружини, избивали се, безъ послѣ сѫдътъ да осѫждалъ нѣкого. Въ прѣдишно врѣме сѫ се случвали убийства, и гробоветѣ се показватъ и сега като „джамалски гробища".

Г. Бесарабия.

Тукъ е мѣсто да споменемъ и за Бесарабия, макаръ тя да не спада къмъ българскитѣ прѣдѣли. Понеже тамъ живѣятъ много българи, изселени въ втората половина на XVIII вѣкъ и въ първата на XIX отъ източна Тракия, не е чудно, ако между тѣхъ е могълъ да се очува нашиятъ обичай досущъ тъй, както и между тѣхнитѣ братя въ Добруджа, дошли направо въ сегашнитѣ си селища или минали първенъ въ Бесарабия и повърнали се послѣ отсамъ Дунава. Приселцитѣ се познаватъ отъ гдѣ сѫ, често по името на селото си; така напр. излѣзлитѣ отъ Одринско сѫ кръстили новитѣ си огнища Главанъ, Селиоглу, Бургуджии, Делжелеръ и т. н., все по името на своитѣ първи жилища въ Турско. Кукери днесъ не се правятъ; помнятъ ги само по-старитѣ хора. Тѣ сѫ изчезнали главно поради прѣслѣдване на свещеницитѣ и на административнитѣ власти, които се виждали въ тѣхъ нѣщо нехристианско.

Кукери сѫ ходѣли по 5—6 души.[2]) Тѣ си обръщали кожуситѣ и калпацитѣ наопаки, намазвали лицата си съ сажди и ходѣли да плашатъ хората на първия понедѣлникъ отъ Великия постъ. Къмъ 1854 г. такива кукери били виждани край с. Кубей; тѣ били 5—6 души и имали, между друго, окачени червени чушки на калпацитѣ си. И къмъ 1874 г. нѣкои младежи отъ с. Шикирли-Китай се правѣли на кукери, ала селскиятъ свещеникъ ги викалъ и мъмралъ. Тѣ носили, между друго, на плещитѣ си хоризонтално една стълба, на която постилали

[1]) П. Р. Славейковъ, Гайда III (1866), бр. 8, стр. 132.
[2]) Н. Титоровъ, Българитѣ въ Бесарабия. София 1905. 271.

черга и поставяли, като на тронъ, най-отчаяния пияница въ селото, когото наричали **царь**.[1]) Намѣсто възглавница, подъ него туряли убита котка или куче. Кукеритѣ го придружавали съ викове и пѣсни. Тѣ носѣли на глава странни маски съ рога, обличали се въ женски дрехи, правѣли си гърбици, а въ ржка държали пржтъ съ парцалъ, нар. „помѣтало". Срѣщнатитѣ бивали заливани съ вода, нацапвани съ каль, понѣкога и бити; тѣ трѣбвало да се откупуватъ. Особено нетърпѣливо бивали дочаквани кукеритѣ въ бездѣтнитѣ кжщи. Тукъ единъ отъ тѣхъ се качвалъ на покрива съ дѣтска фигура въ ржцѣ и, като я издигалъ високо, викалъ: „Има гу, има гу, жа имаш дица!" По рогата на кукеритѣ гадаяли за плодородие: кривъ рогъ означавалъ лоша беритба, загубенъ рогъ — храната ще легне отъ вѣтъръ, градушка и т. н. Когато кукеритѣ прѣстанали да ходятъ на „Куковдень", замѣстили ги съ т. н. **камили**: прости шествия съ стълбата, които сега сж сжщо изчезнали.

3. Кукери, старци и камила въ Срѣдна-Гора.

а) *Карловско.*

Една-двѣ седмици прѣди Сирни-заговѣзни въ с. Арапово момчетата отъ 12 до 20 год. се пригатвятъ за **старци**. Събиратъ отъ овчаритѣ десетина звънци и хлопки, а отъ козаритѣ двѣ рунтави кози кожи, и ошиватъ отъ платно конусообразенъ качулъ (маска), около аршинъ дълъгъ, съ козина на върха и съ дупки за очи и уста. Дупкитѣ наоколо се нашарватъ, пишатъ се вѣжди, поставя се вм. брада кжсъ овча или козя кожа. Качулътъ се пълни съ слама — ръженица. Прави се, освѣнъ това, сабя, топузъ или маждракъ отъ дърво. Звънцитѣ се опитватъ край селото, кой съ кой ще прилича по звукъ.

Въ понедѣлникъ на Сирната недѣля старцитѣ тръгватъ изъ село. Всѣки отъ тѣхъ обува гащи отъ козя кожа, върху нимъ облича женски сукманъ, поставя си качулъ и си вързва хлопки. Който носи звънци, той може да се облѣче само по риза и бѣли гащи. Нѣкои старци се обличатъ просто съ разни дрипи, поставятъ скжсана торба на главата си и скжсано решето, по което има кокоши глави и пера или червена чушка, носятъ кратуни или зелки вм. хлопки, и т. н. Старцитѣ играятъ, като подскачатъ на единъ кракъ, и тупатъ по гърба зрителитѣ, да идатъ на черния въ кръчмата. Който не склони, взиматъ му шапката и я носятъ въ кръчмата.

Тоя день правятъ и т. н. **камила**. Заковаватъ двѣ дървета, около аршинъ дълги, като клѣщи, и ги привързватъ за друго, по-дебело и по-дълго дърво. Клѣщитѣ пъхватъ въ една магарешка или мулешка кожа, одрана заедно съ главата, а по-дългото дърво, което е тѣло на камилата, покриватъ съ черга. Всичко това троица взиматъ на главитѣ си, а единъ **камиларь**, начерненъ съ сажди по лицето и съ възпретнати крака,

[1]) Н. С. Державинъ, „Болгарскія колоніи въ Россіи". СбНУ. XXIX (1914), 160.

води съ верига камилата за шията. Задъ камиларя вървятъ единъ-двама **старци**. Камиларьтъ ходи по къщята и събира по малко брашно, което продава послѣ за вино. „Камилата" разтваря уста съ клѣщитѣ и грабва ту шапката на минувача, ту симитя отъ таблата на хлѣбаря.[1])

б) Копривщенско.

Споредъ съобщение на Н. Геровъ, което се отнася, ако не къмъ родното му мѣсто,[2]) то къмъ съсѣднитѣ села, „Куклинденъ" наричали едно врѣме ту Връбница и Цвѣтница, ту Чисти-понедѣлникъ. „Кукеровденъ" пъкъ билъ понедѣлникътъ на Сирница. **Кукеритѣ**, „прѣоблечени въ смѣшни дрехи, съ начернени лица, ходятъ на кукеровъ-день и на песи-понедѣлникъ, та правятъ смѣхории". Тѣхъ наричали по други мѣста бабурци, кукове, старци или маскари. **Кукъ** наричатъ „прѣоблѣченъ човѣкъ въ смѣшни дрехи за смѣхъ", а „куковъ-денъ" — ту Благовѣцъ, ту Чистия пондѣлникъ, ту Сирния пондѣлникъ (Кукеровденъ). Въ тоя день, споредъ Герова, хората си отвръщали за всѣко зло, сторено по-напрѣдъ. Казва се между народа: „ще стане на куково лѣто", или „кога дойде куковденъ", т. е. никога.[3])

Въ Клисура, до Копривщица, спор. Д. Мариновъ[4]) ходѣли **кукери** съ дървени саби; тѣхното назначение било не за плодородие, както по другитѣ мѣста, а да плашатъ дѣцата да не искатъ месо. Наричали ги за това и „плашила".

в) Панагюрище.

За Панагюрище съобщава, както вече видѣхме,[5]) съвсѣмъ накратко Чолаковъ. По селата наоколо ходѣли на Чисти-понедѣлникъ **кукери**, облечени смѣшно и съ начернени образи. Тѣ играяли по къщята. — Д. Мариновъ пъкъ срѣщналъ сега въ Панагюрище намѣсто кукери **рогачъ**, т. е. „човѣкъ покритъ съ черга и съ рога отъ еленъ", който водѣлъ подирѣ си кошута и плашалъ дѣцата. Затова деньтъ се наричалъ и „Рогачъ-понедѣлникъ".[6])

4. Старци, калугери, дракуси и камилари въ Родопско и западна Тракия.

а) Рупчосъ.

Въ село Орѣхово на Сирната седмица правятъ **старци**, „които до нѣйдѣ приличатъ на карнавалитѣ . . . по гръцкитѣ мѣста", спор. наблюдението на Ст. Н. Шишковъ.[7]) Той обичай е ставалъ и въ другитѣ околни

[1]) Вж. съобщението на Хр. П. Ковачевъ, СБНУ. XVI—XVII, 9.
[2]) Л. Каравеловъ не говори нищо за кукери въ своитѣ Памятники нар. быта болгаръ (1861), 191, макаръ да цитува „Куковденъ", спор. описанието на Раковски.
[3]) Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 428—430.
[4]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 378.
[5]) Виж. по-горѣ, уводътъ, 5.
[6]) Д. Мариновъ, н. с. 378.
[7]) Ст. Н. Шишковъ, Славиеви Гори I (1894), кн. III, 48.

села, ала сега е изоставенъ — освѣнъ въ Орѣхово и въ с. с. Ени-кьой и Габрово, Ксантийско, гдѣто обаче той ималъ съвсѣмъ другъ характеръ, служалъ „само за развлѣчение и веселие", при това ставалъ не прѣзъ Сирната седмица, а слѣдъ нея, въ първия день на поста. Въ Рупчосъ обичаятъ е „старъ, коренепъ, . . . свързанъ съ силни повѣрия въ населението", а въ ония двѣ села той е, спор. Шишкова, вѣроятно подражание на карнавалитѣ въ Ксанти и въ Ахж-Челебийско, „винаги устроявани отъ гърци или власи, които по работа сж се намирали тамъ".

Въ Орѣхово рано сутриньта на Сирната седмица четирма мжже, отъ които двамата сж момци, се обличатъ като двѣ невѣсти (това момцитѣ), съ женски дрехи, съ по една тояга и съ по една бѣла кърпа въ ржка, като сгърбенъ старецъ и като арапинъ. Старецътъ е въ скжсани дрехи, на гърба има слама въ единъ парцалъ; потуритѣ напълня сжщо съ слама, та изглежда като жаба. Въ ржцѣ носи една тояга съ говеждо лайно за чибукъ. Арапинътъ сжщо е облѣченъ въ дрипи, и тѣ му висятъ отъ страни, ала безъ слама. Лицето си покрива съ черна маска отъ кожа, да се виждатъ само очи и уста; на глава носи рунтава козлова кожа, „която стърчи нагорѣ като пирамида"; а въ ржцѣ има една тояга съ лайно на края за топузъ и една семерева дъска, която върти за сабя. Старцитѣ носятъ и по една зобилница и по една голѣма глава чесновъ лукъ за часовници. По нѣкога къмъ тѣзи смѣшно облѣчени старци се присъединява единъ мжжъ, прѣоблѣченъ като циганка. Тя носи въ ржцѣ обвити парцали, ужъ непно дѣте, и се прѣдставя като жена на стареца. Има съ тѣхъ и единъ шегаджия, който казва благословката („нарича").

Дружината тръгва отъ кжща на кжща изъ село, придружена отъ цигуларь или гайдарь и отъ тълпа дѣца и възрастни, които ги закачатъ и правятъ разни смѣхории. Двѣтѣ невѣсти влизатъ въ кжщата и почватъ да скачатъ и играятъ, а оня, що знае да нарича, да слави, казва къмъ домакинитѣ: „Да са живи сайбия и сайбийки, и коня и волувя, и уфчаря и уфчарки, и крави и телця! Да са рада житу пуд път и над път, да гу прялива злату и сребру!" Всички отговарятъ вкупомъ: „Аминъ!" Тогава домакинитѣ ги даряватъ съ яйца, масло, краваи и друго, а невѣститѣ получаватъ по нѣкоя пара и кърпа. Обходятъ ли цѣлото село, надвечерь, като се стъмни добрѣ, старцитѣ отиватъ извънъ село и свалятъ единъ по единъ парцалитѣ си, наричайки при всѣки хвърленъ парцалъ гласно: „Ко'ту зная да мами на крави мляку, колькю-су на сай вульгя прахът, тольќю и нему ф думът!" Като изредятъ всичко зло, което магьосницитѣ могатъ да сторятъ човѣку прѣзъ живота и прѣзъ годината, наричатъ за момитѣ и момцитѣ: „Ко'ту зная да разваля на мумичята и момчята, нему мо'с тупус" . . . Другитѣ извикватъ „Аминъ!" Сламата изтръсватъ на една купчина, запалватъ я и съ хоро обикалятъ три пжтя огъня, слѣдъ което тръгватъ на бѣгъ до едно опрѣдѣлено мѣсто, за което отъ по-рано сж се сговорили. Който изпрѣвари и стигне най-рано, негово е щастието за плодородие прѣзъ годи-

ната. Ако изпрѣвари нѣкоя отъ невѣститѣ, ще се роди чиста и отбрана пшеница. Изпрѣвари ли арапинътъ, пшеницата ще има кѫклица (ще бѫде „исказива"); ако ли старецътъ — ръжьта ще бѫде изобилна. Вечерьта старцитѣ си правятъ съ събраното угощение, а остатъка даватъ на черковата. Въ Павелско обичаятъ се нар. Пусни (постни) старци.

По свѣдѣния, дадени изобщо за Рупчосъ,[1]) въ понедѣлникъ слѣдъ Месопустната недѣля се правятъ старци.[2]) Събиратъ се нѣколко души, та се прѣобличатъ. Едни ставатъ цигани, като навлѣкатъ най-скѫсани дрехи, очернюватъ си лицата съ вѫглени, окичватъ си главата околовръстъ съ кокоши пера, нарамватъ за пушка по едно кросно отъ станъ, направятъ си и дървени саби. Други единъ-двама ставатъ невѣсти: тѣ сѫ облѣчени въ най-хубавитѣ женски дрехи, мѣстна носия. Трети ставатъ дервиши. Заедно съ единъ гайдарь тѣ обикалятъ селото, играятъ хоро въ всѣка кѫща и събиратъ каквото имъ подарятъ: жито, вълна, сирене, масло и др. „Невѣститѣ", по селския обичай, даряватъ кого гдѣ срѣщнатъ съ кърпа, която си вяематъ пакъ, щомъ имъ се плати нѣщо. Събраното тоя день (по нѣкога ходятъ и на слѣдния день) се изяда и изпива, каквото пъкъ остане се продава. Казвали, че „ако би да не играятъ на старци, то прѣзъ тази година нѣмало нищо да се роди".

Все тукъ, вечерьта на Водици (6 януарий), се правятъ камилари. Събиратъ се по-възрастнитѣ момчета, донасяйки отъ дома си по единъ-два звънеца, които навързватъ на една или (ако сѫ по-вече звънцитѣ) двѣ върлини. Едно отъ момчетата става попъ, и се облича като такъвъ, друго се прѣструва на нѣмъ, и всички тръгватъ по кѫщята, та събиратъ — подобно на „старцитѣ" — разни нѣща. Казватъ на домакина: „Подковéте си камилитѣ, че ги суне!" Събраното прѣзъ нощьта се изпива и изяда.

б) Ахж-Челеби.

На Месница и Сирница, т. е. на великденскитѣ Месни и Сирни-заговѣзни, въ с. Петково момитѣ и женитѣ трѣбва да играятъ хоро, „за да се раждалъ конопътъ". Прѣзъ деня нѣколко души се обличатъ въ дрипи, турятъ си изкуствени бради и опашки, надѣватъ високи калпаци, ушити отъ вулия, пълнятъ си гърбоветѣ съ слама, за да изглеждатъ гърбави, и ставатъ дракусе. Тѣ ходятъ изъ село и, като се прѣправятъ на старецъ и баба, вършатъ безобразни или смѣшни игри и събиратъ пари. Бабата не се покорява на стареца, и той я бие. Тя бѣга, плаче, куца, клати се и най-послѣ пакъ се придобрява. Дѣдото носи една голѣма тояга.

Обичаятъ се е пазилъ до 1868 г., когато, поради сбиване между поповетѣ и дракуситѣ и затваряне на поповетѣ въ черквата отъ страна на селянитѣ, които взели страната на дракуситѣ, правителството го запрѣтило.

[1]) Срв. Сл. К. Шивачовъ, СБНУ. III, 275-6.
[2]) Въ с. Лѣсково до Станимака имъ казватъ шуматаре. СБНУ. V, 215.

На Сирница, като мръкне, по краищата на селото палятъ огньове, нар. орада. Това сѫ около десетина копи отъ слама, сѣно, хвойна и сухи дървета, които освѣтляватъ цѣлото село. При подпалването се стрѣля съ пушки, а послѣ се играе хоро наоколо. Дѣцата разнасятъ запаленитѣ хвойни по градинитѣ. Момитѣ пъкъ, надвечерь, отиватъ въ нѣкоя градина, побиватъ два кола, горнитѣ краища на които сближаватъ, и правятъ трижгъленъ мостъ. Тѣ се провиратъ подъ него, разсѣвайки тамъ и наоколо пшеница. Това правятъ, „за да се оглавятъ прѣзъ наближаващата се пролѣть.“ [1])

Спор. С. Н. Шишковъ, вѣрва се въ Ахѫ-Челебийско, че ако момъкътъ ще вземе една мома, или момата ще вземе единъ момъкъ, ще я прѣведе на сънъ прѣзъ моста. Огъньтъ се казвалъ орадия. [2]) Въ Ксантийско го наричали (с. Габрово) бубули или (с. Еникьой) мяшници. [3])

в) Дарж-дере.

На есень, прѣзъ м. септември, когато сѫ се прибрали въ кѫщи всички земни произведения, дружина момци се правятъ бяшбеци. Тѣ се прѣобличатъ въ разни смѣшни дрехи, ходятъ съ гайда отъ кѫща на кѫща, вдигатъ врѣва, тропатъ по вратитѣ и пѣятъ пѣсни. Въ всѣка кѫща ги даряватъ отъ всички плодове, родени прѣзъ лѣтото, каквото жито, овощни плодове, фасулъ, и др. Събраното се продава, и съ паритѣ се урежда весело угощение. Обичая правѣли еднакво и християни и помаци; имали го „за берекетъ.“ [4])

г) Гюмюрджинско.

Въ българското село Дуванъ-хисаръ и въ околностьта му, къмъ Деде-агачъ и Фере, въ понедѣлникъ слѣдъ Месната недѣля правятъ „единъ видъ карнавалъ“, съ прѣоблѣчени момци, наречени калугери. Калугеритѣ навличатъ парцаливи дрехи и се прѣдрешаватъ, окачватъ на себе си звънци и до обѣдъ ходятъ изъ селото и правятъ разни смѣхории. До обѣдъ ловятъ кучетата, вързватъ имъ тенекии на опашкитѣ и ги пущатъ изъ улицитѣ, а слѣдъ обѣдъ отиватъ на хорото, гдѣто се е сбрало цѣлото село. Тамъ тѣ се разпореждатъ като господари, заповѣдватъ на всѣки момъкъ и мома да играятъ или не, вcase zematъ подаръци и правятъ разни шеги. Съ събранитѣ пари вечерьта си устройватъ угощение.

Нѣкои отъ „калугеритѣ“ се обличатъ и въ женски дрехи. Отъ мѫжкитѣ роли заслужватъ да се отбѣлѣжатъ тая на единъ стрѣлникъ, който носи „падало“ (старъ дървенъ лѫкъ) и съ него хвърля стрѣли къмъ кучетата и други животни, и оная на единъ металникъ.

---

[1]) Хр. П. Констатиновъ, СБНУ. XIII, 22. Срв. СБНУ. V, 215.
[2]) С. Н. Шишковъ, Родопски старини, кн. II (1888), 50.
[3]) С. Н. Шишковъ, ц. с. III (1890), 38.
[4]) С. Н. Шишковъ, ц. с. IV (1892), 43.

Дѣцата правятъ прѣзъ тая недѣля дървени стрѣли, които даватъ на роднини и на съсѣди, за всѣки членъ по една. Стопанинътъ ще хвърли съ „падало" една запалена стрѣла, която нарича за всѣки членъ отъ сѣмейството, като казва: „Ората за здраве на"... (името на наречения). Вечерьта заговѣватъ, веселятъ се и гърмятъ съ пушки.[1])

5. Ешкари, бабугери, василичари, суровакчари и джамалари въ Македония.

А. Костурско.

Въ селата Емборе, Дебрецъ, Палиоръ и др., западно отъ Кайляри (Костурско), на 31 декември и 1 януари, въ течение на два дни правятъ т. н. ешка. Пръвъ съобщи за нея К. Шапкаревъ,[2]) който вѣрваше, че се касае тукъ за нѣщо подобно на русалиитѣ отъ южна Македония, само че подъ друго име. Слѣдъ него Д. В. Македонски описа обичая подробно, като отхвърли сѫщеврѣменно мнѣнието, че ешка и русалии сѫ идентични[3]); и К. Шапкаревъ се съгласи съ това, навеждайки отликитѣ между двата обичая.[4])

На 31 декември правятъ малка ешка дѣцата отъ 10—18 г., а на 1 януари — голѣма ешка по-възрастнитѣ хора. Още прѣди праздника дѣцата събиратъ отъ познати, роднини и турци разни дрехи, каквото бѣли фустанели, палта, рокли, шамии, както и всевъзможни орѫжия (саби, ками, ятагани, топузи). Прѣдварително тѣ се раздѣлятъ на тайфи, всѣка отъ които намира цигуларь, гайдарь или тѫпанарь. Нѣкои си купуватъ маски, други си правятъ дървени кончета или камили безъ нозѣ, трети си опасватъ звънци. Заранъта на 1 дек. дѣцата се събиратъ въ опрѣдѣлена кѫща, гдѣто послѣ ще се веселятъ, и ставатъ ешкари. Всѣка тайфа отъ 15—20 души има 5—6 невѣсти, облѣчени въ женски дрехи. Нѣкои момчета си чернятъ лицата, рѫцѣтѣ и краката съ сажди и се наричатъ арапи. Тръгватъ изъ село, като захващатъ отъ най-крайната кѫща на всѣка махала. Щомъ влѣзатъ, хващатъ се на хоро, послѣ невѣститѣ хвърлятъ шамия връху домакинитѣ и другитѣ домашни и имъ искатъ пари, като викатъ: „Ешката, бабо, ешката!" Ако нѣкой откаже, ешкаритѣ заплашватъ съ орѫжие. Щомъ получатъ пари на шамията си, невѣститѣ цѣлуватъ дѣсната рѫка на дарителя, както правятъ това булкитѣ на сватба. Слѣдъ невѣститѣ дохождатъ арапитѣ: тѣ искатъ да имъ се турятъ пари на топуза. По желание на домакина ешкаритѣ повтарятъ хорото си, а невѣститѣ се покланятъ по нѣколко пѫти. Слѣдъ арапитѣ идатъ другитѣ съ кончета, съ камили, съ звънци, и тѣ сѫщо искатъ и получаватъ пари. Искатъ пари и по улицитѣ, искатъ и отъ турцитѣ.

---

[1]) Родопска напрѣдъкъ III (1905), 37.
[2]) К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. ум. VII (1891), 161.
[3]) „Два стари обичая", Пер. Спис. XXXVII XXXVIII (1891), 256.
[4]) К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. ум. IV (1891), стр. XLVI.

Зараньта, прѣди да сѫ тръгнали, дѣцата-ешкари занасятъ отъ дома си въ опрѣдѣлената кѫща брашно, масло, вино, месо, нишесте, пекмезъ и др. нѣща, които домакинята сготвя на халва, хлѣбъ, и т. н., както обичатъ. Свършатъ ли играта, тѣ се събличатъ дома, обличатъ обикновенитѣ си дрехи и отиватъ да ядатъ, да пѣятъ и да играятъ на хоро. Съ събранитѣ пари плащать на свирачитѣ, заплащатъ купеното за ядене, правятъ даръ на черковата (полиелей, свѣщникъ, желѣзни клепала и др.); често ги дѣлятъ и помежду си, особено кога не могатъ да се съгласятъ какво да ги правятъ. Слѣдъ всичко лѣгатъ да спятъ, като порѫчватъ на домакинята да ги събуди рано, за да тръгнатъ да сурвакатъ.

Голѣмата ешка се играе на 1 януари отъ момци и мѫже, по-стари отъ 18 г., но нѣкога и надъ 40. Тоя день всички затварятъ кѫщитѣ си, за да не влизатъ ешкаритѣ, които искатъ повече пари отколкото дѣцата. Ешкаритѣ играятъ хоро прѣдъ кѫщата, послѣ хвърлятъ шамитѣ си по прозорцитѣ и искатъ да имъ вържатъ пари въ тѣхъ домакинитѣ и гоститѣ имъ. Ако не отворятъ прозорцитѣ, ешкаритѣ прѣскачатъ прѣзъ оградитѣ, а ако тия сѫ високи, строшаватъ портитѣ и вратитѣ на стаитѣ. Въ такъвъ случай се иска по-голѣма сума. Дори турцитѣ се боятъ тоя день да ходятъ по улицитѣ и се криятъ въ кѫщитѣ си. Ешкаритѣ сѫ прѣоблѣчени въ разни костюми, напр. като харамии съ фермеле, чепкенъ и бѣла фустанела, съ маска на лицето, сабя на кръста и пищовъ въ силяха. Нѣкои отъ тѣхъ не ходятъ по кѫщята, а направятъ шатри, гдѣто, облѣчени като дервиши и ходжи, съставятъ съвѣтъ отъ прѣдседатель и членове, които опрѣдѣлятъ каква сума трѣбва да вне[illegible] всѣки селянинъ. Особенъ писарь вписва сумитѣ въ тевтеръ, а ешкари-стражари ги събиратъ. Нѣкои ешкари се правятъ на двойки отъ кавалеръ и дама.

Ешкаритѣ отъ Палнорь и Дебрецъ дохождатъ и въ Емборе. Но тукъ не имъ позволяватъ да влѣзатъ, завързва се бой, и нѣкои се връщатъ съ разкървавени глави. Емборчани не приемали чужди ешкари, понеже сами не ходѣли другадѣ (селото имъ било голѣмо, не имъ оставало врѣме) и понеже смѣтали, че чуждитѣ ешкари се подигравали съ религията, като се прѣобличали на владици и попове, взимали кандила и свѣщници отъ черкова, турили мнимо-умрѣли хора въ носило и ги носѣли и опѣвали, и т. н. За да избѣгнатъ сблъскванията, палнорчани и дебречани пущали прѣдварително свои шпиони въ Емборе, да узнаятъ на коя страна на селото се намиратъ мѣстнитѣ ешкари, та да влѣзатъ отъ противоположната. Но сблъскванията рѣдко се избѣгвали. Особенъ страхъ задавалъ нѣкога, къмъ 1873 г., единъ ешкаръ, който яздѣлъ направенъ искусно отъ самия него конь, носѣлъ въ рѫка конска или магарешка опашка, омацана съ нечистотии отъ нужникъ или съ тиня, и искалъ пари отъ емборчани или плашалъ и блъскалъ чуждитѣ ешкари. Въ по-старо врѣме се дохождало и до убийства. И днесь нѣкои гробов въ Емборе се нар. „ешкарски“. Убититѣ не се погребвали въ общитѣ

гробища, нито бивали опѣвани отъ свещеници, а домашнитѣ имъ не смѣяли да искатъ тѣхнитѣ тѣла. Всички вѣрватъ, че ешкаритѣ не подпадатъ подъ закона за прѣстжпленията, затова и българи и турци въ врѣме на двѣтѣ ешки се криятъ въ кжщи, да не пострадатъ.

И тия ешкари си устройватъ веселби, както малкитѣ, а съ паритѣ, които останатъ слѣдъ заплащане на свирачитѣ и покриване на разноскитѣ, купуватъ нѣщо за черкова или ги подаряватъ на училището.

Ешкари правѣли, спор. записвача, на сжщитѣ дни въ българския Воденъ и въ селата му, както и въ близката Блаца, населена съ гърци, и малко по-нагоръ, въ гръцкия градецъ Кожани. Разликата била, че ешкаритѣ у власи и гърци се наричали **бабушори** и не носѣли оржжие.

Думата **ешка** за играта у българитѣ записвачътъ извежда отъ турско-арабската „шакж", мн. ч. „ешкжя", която значи клетникъ, нехранимайко, злодѣецъ, харамия. Не е невѣроятно, обаче, да имаме тукъ „ешове", ед. ч. „ешъ", двойка, тъй като нѣкои маски наистина ходятъ по двойки отъ кавалеръ и дама.

В. Витолско.

а) Битоля и Прилѣпъ.

Обичай като ешката, ала безъ това име, ставалъ и въ Битоля, пакъ на 31 декември и 1 януари. Мнозина се правѣли на разни страшилиша, окачвали си звънци, правѣли отъ хора **камили** и носѣли цѣли бъчви, та ходѣли по кжщята да имъ наливатъ вино, което послѣ изпивали. Който нѣмалъ вино, давалъ имъ пари или ракия. Играчитѣ се нар. **бабари**; свирѣла имъ музика. Такива ставали само българитѣ, а не и власитѣ, и то хора отъ по-долня ржка. Тѣ пѣяли, между друго, една пѣсень, която завършвала съ думитѣ: „Еден грош, и той лош".[1])

Въ селата около Битоля и Прилѣпъ на 1 януари всички селяни се събиратъ още отъ дълбоки зори и съ тояги въ ржцѣ тропатъ отъ кжща на кжща. Гдѣто срѣщнатъ песъ, удрятъ го колкото могатъ. (Затова тоя день всички кучета избѣгватъ по планината, и въ никое село не се намира куче. Има и пословица: „Търгат рахат како пците на Василица", т. е. тегли голѣма мжки.) Домакинитѣ ги даряватъ съ сланина, погачи, вино. На край врѣдъ село запалватъ огънь отъ купъ слама, викатъ подпрѣни на тоягитѣ си „О!" и прѣскачатъ огъня [2]).

б) Охридско.

На 1 януари въ Охридъ, Струга и околнитѣ села дѣцата ходятъ съ плетени суровици по сжщята, да пѣятъ „суроа година, веселаа божа". Тѣ се наричатъ **василичари**. Василичари ходятъ и по-възрастнитѣ,

[1]) Д. В. Македонски, ц. стат. въ ПСп. XXXVII–XXXVIII, 261. Обѣщава се тукъ подробно описание на обичая за други пжть.

[2]) К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. ум. VII (1891), 150.

момчета и срѣдна пора женени, събрани на дружина. Тѣ обличатъ единъ момъкъ помежду си за **невѣста**: въ везана кошуля, поясъ, гайтанъ, алени шамии, махрама, както е сжщинската невѣста. Тя ще цѣлува ржка на всѣкого, когото срѣщне, и ще играе хоро подъ звуцитѣ на гайдата. Другиго правятъ **търкалашъ**: завиватъ го съ гуна (кепе), зашита като чоvалъ и изпълнена съ слама, така че само ржцѣтѣ, нозѣтѣ и главата да сж свободни, и да прилича на четвероного животно. На врата му обѣсватъ звънецъ като на ярецъ. Той върви прѣдъ дружината на четири крака и отъ врѣме на врѣме се търкаля по земята. Трети се пар. **гаталецъ**: за такъвъ се избира нѣкой по-вѣщъ и по-опитенъ.

Като тръгне **василичарската дружина** отъ кжща на кжща, посрѣдъ нощь срѣщу 1 януари, гаталецътъ върви най-напрѣдъ и вика: „О! Отвори врата, домакине! Чепорошка ти подъ опашка! О! Сме поминали, домакине, преку тиквена лоза! О! Се скина лозата, домакине; останафме полойна войска отаде, полойна одавде! О!“ Между това всички василичари удрятъ съ тоягитѣ си по вратитѣ. Домакинътъ ги посрѣща и дарява съ сланина, половина погача, гърне вино, и друго. Прѣди да получатъ дара, невѣстата играе хоро, а търкалашътъ се търкаля. На отиване пъкъ невѣстата цѣлува на всички домашни ржка и получава подаръцитѣ, които се прѣдаватъ на особени носачи отъ дружината. На зараньта прѣзъ цѣлия день и вечерьта василичаритѣ се гощаватъ и веселятъ съ пѣсни, свирни и хора, като поканватъ и по-първитѣ селяни, свещеника и съсѣдитѣ на кжщата, въ която сж се събрали[1]).

в) Дебърско.

Въ Дебърско, спор. краткото съобщение на Бр. Миладиновци,[2]) нѣкои ходѣли на Коледа отъ село на село съ начернени лица, като пѣяли, играяли хоро и носѣли червенъ байракъ съ бѣлъ кръстъ по срѣдата.

В. Източна Македония.

а) Горно-Джумайско.

Срѣщу Нова-година още отъ вечерьта въ всѣко горно-джумайско село се събиратъ отъ 3—4 махали 15—20 момчета „суруваскаре“. Едно отъ тѣхъ се облича въ скжсани дрехи, и кожуси, обѣсва на шията си звънецъ, почерня лицето си и ржцѣтѣ си съ сажди, — то се нарича **мечка**. Друго се облича сжщо въ скжсани дрехи, и взема голѣма тояга и сито, — то се нарича **мечкарь**. То води мечката съ синджиръ, вързанъ за пояса, и я ржководи да играе. Трети се облича въ невѣстински дрехи, и той ще цѣлува ржка всѣкиму, когото срѣщне по улицитѣ и по кжщята; наричатъ го **невѣста**. Други двама-трима си турятъ изкуствени бради и мустаци отъ вълна или козина, — тѣ се нар.

---

[1]) К. Шапкаревъ, п. с. VII (1891), 157.
[2]) Бр. Миладиновци, Бжлг. нар. пѣсни (1861), 523.

старци. Когато говорятъ съ дружината или съ други хора, тѣ измѣнятъ гласа си като същински старци. Останалитѣ отъ дружината носятъ по единъ топузъ и по една разперена дъбова пръчка. нар. „суруваска“. Топузътъ е направенъ отъ дебела дъбова тояга въ видъ на копие; откакъ свърши ходенето, суроваскарьтъ го хвърля па нива, за да роди тя много жито. Въ огънь не го горятъ, защото щѣло да има болки въ къщи.

Прѣдвождана отъ гайда, дружината обикаля на Нова-година отъ къща на къща. Мечката играе хоро като същинска мечка; старцитѣ се шегуватъ съ домакинитѣ, разправяйки за своята долбока старость, за живота на старитѣ, кога били млади, и т. н. На отиване невѣстата цѣлува ръка на домакина и домакинята, които я даряватъ съ петаче. На останалитѣ сурувваскари се дава хлѣбъ, сланина, бобъ и др. нѣща, които опрѣдѣлени момчета събиратъ. Обходятъ ли така прѣзъ деня цѣлото село, около „икиндия“ тѣ изпращатъ двама-трима души да готвятъ вечеря въ нѣкоя къща отъ събраното. Друга часть отъ даровeтѣ продаватъ, та купуватъ вино и ракия за вечерьта. Слѣдъ това дружината се събира въ тая къща и се весели до заранььта. — Извънъ дружината съ мечката, единични сурувваскари, до 5—6 души, ходятъ сами по къщитѣ съ топузи и суруваски, да събиратъ брашно, сланина и др. Ако ги заварятъ оние съ мечката, вcovматъ имъ събраното и ги биятъ немилостиво; тѣ, отъ своя страна, биятъ пъкъ съ сурувaскитѣ си момитѣ и имъ пѣятъ: „Сӯрува, сӯрува — Годи́па вѐсела — Живо и здра́во — До година, до амина“! Затова на Нова-година момитѣ се криятъ отъ сурувaскаритѣ, да не бъдатъ бити, отдѣто е останала и пословицата: „Крие се като мома отъ сурувaскаре“.[1])

б) Неврокопско.

Въ с. Скребатно на Водици и Ивановдень правятъ **б а б у р ц и**. Двамина или троица обличатъ по едно кепе, прѣвързватъ го съ връвь прѣзъ кръста си и го напълватъ съ слама, да изглеждатъ гърбави. На глава турятъ кожа за калпакъ, отъ странитѣ си по една торба, напълнена съ пепель, а въ ръцѣ взематъ по единъ топузъ. Всѣки бабурецъ си има и **н е в ѣ с т а**: младо момче, облѣчено въ женски дрехи. Ходятъ изъ село, играятъ отъ къща на къща, и събиратъ вино, ракия, хлѣбъ, сланина, кървавици, суджуци и др., които послѣ изядатъ и изпиватъ въ нѣкоя къща, събрани тамъ на веселба цѣла нощь. Бабурцитѣ ходѣли нѣкога и въ околнитѣ села.[1])

*в) Драмско и Сърско.**

Въ селата Просоченъ, Плѣвне, Волакъ, сѣверно отъ Драма, на Водици, или както казватъ тукъ „Кърстовдень“, момчета и мъже се прѣобличатъ и маскиратъ като арапи, хайдути, мечки съ звънци и др.

---

[1]) А. П. Стоиловъ, „Сурувaскаре“. В. Новини, Цариградъ, г. IV (1884). брой 30.

[1]) Д. Д. Македонски, у Чолаковъ. Бълг. нар. сборникъ, 109.

и се наричатъ бабýгери. Тѣ ходятъ по кѫщитѣ и събиратъ пари за черковата. На другия день, Ивановденъ, минуватъ още веднажъ прѣзъ село, и тоя пѫть събиратъ пари за себе си, за веселба. Обичаятъ напомнялъ, спор. записвача, русалиитѣ.[1])

И въ с. Сухо, на срѣдата между Сѣръ и Солунъ, ходѣли прѣзъ мръснитѣ дни бабугери,[2]) както и въ с. Долно-Броди, Сѣрско, и въ с. Липушъ, Поройско (спор. частни мои свѣдѣния). Бабýгеритѣ въ Долно-Броди ходѣли срѣщу Нова-година: обличали се като цигани, ханъми и др. Въ Липушъ тѣ имали баба, що носи дѣте отъ парцали и преде, попъ, моми, булки, и такива, що хвърляли пепель въ очитѣ. Въ послѣдното село ходѣли и суровари на Св. Васѝлица. За забѣлѣзване е, че въ с. Горно-Броди правѣли на Сирница, по ново влияние, „карнавáле".

Г. Скопско.

а) Тетовско *

Въ с. Лешокъ, спор. показанията на 80-годишния Васо Стояновъ, „на Нова-година се бера василичари од вечер, па иде по кук'ете, ке лупа, ке тража — кой вино сака, кой ракия сака". Облечени сѫ тѣ „що годе ралица: некой се направил жена, некой се направил муж; търляя челото и лицето со слама". Други мажатъ лицето си „со углене, со кюмюр", играятъ отъ кѫща на кѫща и сбиратъ месо, сланина и др., съ които си купуватъ вино и се веселятъ.

Сироти Божикъ се бератъ, Бадня баба правятъ. „Един мъш се направи, с една кошуля ѫргава, облечена опако". Ходятъ по кѫщята, да плашатъ дѣцата — да не плачатъ, да не искатъ месо. „Иде Баднята баба!" кажатъ на дѣцата, и „тие ке кюта".

б) Скопскитѣ села.

Вечерьта срѣщу Нова-година играятъ джамала. Обличатъ се двама селяни въ мѫжки и женски празднични дрехи и ставатъ джамалари. Заедно съ други двайсеть-трийсеть селянчета ходятъ отъ село на село и сбиратъ бакшишъ. Като влѣзатъ въ нѣкоя кѫща и видятъ волове или коне, благославятъ: „Да даде Господ да се умножат, от еден дзевгар хилядо да се направат". Подобни благослови иматъ за дѣцата и за всичко, що видятъ въ кѫщи. Ако се срѣщнатъ двѣ джамаларски дружини, сбиватъ се, и всѣка иска да отнеме невѣстата (облечената като жена мѫжъ) на другата дружина; догдѣ не се паранятъ или не падне нѣкой мъртавъ, не се умиряватъ. Джемалътъ, на когото отнематъ невѣстата, става за присмѣхъ. Неотдавна се убили така двама брати, чиито гробове и сега се сочатъ като „русалийски".[3])

[1]) Z., „Два санджака отъ ист. Македония", ПСп. XXXVII—VIII (1891), 91.
[2]) Д. Марановъ, н. с. 331; Извѣстия на Етн. музей, 26.
[3]) М. Кратовалиевъ, СбНУ. XI, 176.

в) Църногория.

Въ врѣме на „Месница“ монастиритѣ свиквали селскитѣ старѣйшини вечерьта на гости и на другия день на обѣдъ. Прѣкарвали много весело, гоститѣ се прѣобличали въ различни мѫжки и женски дрехи, кичали се съ ятагани и пушки, боядисвали си лицето и косата, и т. н. Играта се наричала маскара. Играчитѣ правѣли разни шеги: старцитѣ цѣлували дѣвойкитѣ, младитѣ искали разводъ на брака и т. н.[1]) — Навѣрно тукъ имаме съврѣмененъ карнаваленъ обичай, а не нѣщо старонародно.

г) Кумановско.

Тукъ джамаларитѣ ходятъ или два-три дена слѣдъ Нова-година, или още отъ вечерьта на Нова-година. Най-често това сѫ оженени млади хора, отъ които двама-трима се прѣобличатъ като баби, а други сѫ маскирани. Тѣ ходятъ отъ кѫща на кѫща, пѣятъ и събиратъ масло, месо, брашно, и т. н. Ако срѣщнатъ джамалари отъ друго село, заробватъ ги и не ги пускатъ до другия день. Тѣ ходятъ до Водици. Напослѣдъкъ турската власть забранявала обичая.[2]) На междата между Кумановско и Щипско се намиратъ т. н. русалски гробища. Говори се, че тукъ харамии посѣкли хиляда хаджии, кога тѣ се връщали отъ Божи-гробъ, и отъ тамъ ужъ останало името русалийски, т. е. „ерусалимски“ гробища. Ала повече право иматъ ония, които довеждатъ името въ връзка съ „русалиитѣ“.[3])

6. Джамалари, старци и коледари въ западна България.

А. Кюстендилско.

а) Гращица, до гр. Кюстендилъ.

Около 20 до 30 души момци и млади мѫже се събиратъ вечерьта на Богоявление (6 януари) да приготвятъ джамала. Така наричатъ оногова, който облича скѫсанъ кожухъ, потури и вехта риза, начерня лицето си съ сажди, прѣпасанъ е съ вѫже, на което отзадъ вързватъ звънци, на главата има голѣма и рунтава скѫсана шапка, а въ рѫцѣ носи тояга. Другъ става камила. Той обува потури, на раменѣтѣ си взема двѣ сглобени дървета, като камилски самаръ, на които сѫ вързани 3—4 звънци, на главата му турятъ скѫсана шапка съ уши за камила, окачатъ на самаря торбичка съ чукове и ковъ, прѣпасватъ го съ вѫже, на края на което вързватъ 1—2 звънчета и клапки, а на прѣдната часть оглавникъ. Камилата се води за оглавника отъ камилчия. И той се прѣоблича въ скѫсани дрехи и нахлува голѣма вълнена шапка. Останалитѣ отъ дружината сѫ караче; тѣ каратъ прѣправенитѣ трима.

[1]) Д-ръ Т. Ђорђевић, „Срп. нар. игре“, Српски Етнографски Зборник IX (1907), 232.
[2]) Д-ръ Јов. Хаџи-Васиљевић, Јужна Стара Србја, књ. I. Београд 1909. 389.
[3]) Д-ръ Јов. Хаџи-Васиљевић, ц. с. 408.

Излизайки отъ кѫщи, тѣ казватъ на домакинитѣ: „Збогум те, братя! Прощавайте, оти сме ви ногу прегрешили! Ако даде Господ, и ние ке ви се одплатим". Тръгватъ отъ кѫща на кѫща и влизатъ, като имъ отворятъ или като си отворятъ сами насила. Камилчията поржчва на камилата да си прѣгъне колѣнѣтѣ и я кове. Той ѝ казва: „Ди мари пущино, легни да те потковa съ сребро плочи, злато клинци, оти си ногу пат изодила. Брей, що се е пат и тая нош изминал, то е за чудо! Чак од Стамбол до Солун сме дошли. Ногу пат, братя, ногу пат! Ама що ке чинеш, сиромашия до шия, а требе да се яде"... Карачитѣ, като влѣзатъ въ кѫщи, говорятъ само „оп-хоп", „оп-хоп", удрятъ о звънцитѣ на самаря и получаватъ въ даръ брашно, сирене, бобъ, сланина, вино, ракия, пари и др. Тѣзи нѣща се взематъ отъ отредени лица, които благодарятъ: „Сполай Ви, сполай! И до година дай Боже да не (ни) дарите още по-вечко!" Излизайки, камиларьтъ казва, ако домашнитѣ спиратъ дружината: „Не, брате, не! Ке си одим, оти има ногу место да патуваме, требе отъ Солунъ до Кюстендил да одим, та да излеземъ на глава. Сага ни простете, що сме ви прегрешили, па за друк пат зафалайте!" Домакинътъ отговаря: „Да ви е просто, деца, и од нас и од Бога! Сполай ви, ке ни расмеяхте малку. Айде сега сос здраве си връвете"...

Обиколката по кѫщи става нощно врѣме. Свършатъ ли я, играчитѣ се събличатъ въ кѫщата, отъ гдѣто сж излѣзли, или другадѣ, послѣ си приготвятъ ядене отъ събраното, а съ паритѣ купуватъ вино и ракия.[1]

б) Краище (Босилиградско).

Отъ Коледа до Ивановдень ходятъ коледари („коледжане") и джамалари („джамаларе́" или „джаламаре́").

Първитѣ се събиратъ на Игнатовдень и ходятъ да благославятъ и просятъ до Бъдни-вечеръ, когато се и разотиватъ. Дружината се състои отъ 8 души, отъ които само 2 сж маскирани. Послѣднитѣ се наричатъ оалци или оальеви (т. е. окарикатурени): тѣ иматъ дъсчена маска, нар. „карлица",[2] на която има дупки за очи и уста и която е нашарена съ разни бои. На нея има мустаци и бради отъ ярешка вълна, задната часть е овча кожа, обърната съ вълната навънъ. На главата носятъ голѣма и рунтава „капа", по която има дълги пера отъ пѣтель. Горната дреха е обърната съ вълната навънъ кожухъ, опасанъ съ дебела сламена връвъ отъ стара рогожа. Краката се обличатъ съ скжсани беневреци; на пояса е затъкната неочукана грьсница и окачени звънци и клопотари. Въоржжени сж съ топузъ, дървена сабя и пищовъ отъ оглозганъ говежди кракъ. Може да се смѣта за маскирана донѣйдѣ и бабата (или невѣстата). Тя носи староврѣмско невѣстинско облѣкло и има

[1] Хр. П. Стоиловъ, „Джамала", Бълг. Сбирка XI (1904), 437.
[2] Ка́рлица — „дървено малко коритце, копаня" въ Пиротско (СбНУ. VII, 292), и съ знач. „Mulde, alveus" въ сръбски (Караџић, Српски рјечник, s. v.).

за длъжность да пѣе въ първата зареда, да събира подаръцитѣ отъ домакинитѣ и да носи въ една дълга, процѣпена тояга подаренитѣ кълчищни повѣсма и вълна. Другитѣ „коледжани" сѫ съ обикновени дрехи и се нар. дѐдо, дѐдица, гайдарджия и двама поялцѝ (пѣвци), отъ които единиятъ води коня съ подаренитѣ нѣща и се нар. прибиславъ (или коньопрѫдица). Дѣдицата, бабата и поялцитѣ образуватъ два хора отъ по двама души, които пѣятъ по редъ извѣстни пѣсни.

Тѣ ходятъ отъ кѫща на кѫща, биватъ посрѣщнати отъ домакина и се водятъ на готова софра, на която е сложено решето съ жито и върху него погача съ хлѣбъ. Оаленитѣ влизатъ първи, послѣ невѣстата, която поздравява съ „добро утро", или „помози богъ, домакине!", найпослѣ пѣвцитѣ, които на двѣ групи около софрата запѣватъ извѣстната „Коледари носятъ добъръ гласъ" и специалнитѣ за всѣки членъ на сѣмейството коледни пѣсни. Като приберать на купъ даденото отъ домакина, казватъ благословията: „Скочи, Боже, та поможе, куде путу путувамо..." По нѣкои села, като свършватъ пѣснитѣ за всѣки отдѣленъ подаръкъ (хлѣбъ, сирене, бобъ, повѣсмо), писва гайдата и се хващатъ на хоро около софрата. Отъ тая взиматъ сложената въ решетото буца сирене и нѣколко свински ребра. Изходятъ ли така всички кѫщи, събиратъ се къмъ Бѫдни-вечерь въ нѣкоя кѫща и си разпрѣдѣлятъ по равно изпросеното. Гледатъ да не се срѣщнатъ съ коледари отъ друго село, защото това било „невѐла", цѣло да кълца градъ въ селото; ако се срѣщнатъ, биятъ се, така щото въ по-старо врѣме ставали дори убийства. И сега въ Краище се сочатъ коледжански гробници. Роднинитѣ на убититѣ и на пострадалитѣ не сѫ се оплаквали на властьта, за да бѫдатъ наказани виновнитѣ. Обичаятъ е сега на изчезване: едно, защото свещеницитѣ прѣслѣдватъ коледаритѣ заради езическата имъ практика, друго, защото сами коледаритѣ сѫ станали вече нетърпими съ нѣкои дѣйствия, напр. съ симулираното съвокупление между невѣстата и младоженеца (или дѣдицата и бабата), закачкитѣ къмъ женитѣ и момитѣ въ кѫщи, и пр. Знае се, че нѣкога коледуването било по-чисто и гоститѣ били посрѣщани съ благодарность отъ домакина. На въпроса: защо ходятъ коледари? селянитѣ отговарятъ: за да има напрѣдъкъ въ кѫщи и да се ражда всичко, най-вече жито.

Въ нѣкои села вм. „коледжане" ходятъ джамаларе: на едни мѣста отъ Нова-година до Ивановдень, на други отъ третия день на Коледа до Ивановдень. Разликата между коледари и джамалари е малка, затова понѣкѫдѣ ги наричатъ и съ едното и съ другото име. Въ с. Бранковци напр. джамаларитѣ се правятъ тъй:

Събиратъ се по-неработни хора („они са по-вече айти, айлязье"), 8 до 12 души, всички облѣчени смѣшно, съ изключение на невѣстата. На лицата си турятъ дървени и книжни (мукавени) маски, на главата си забучватъ лисичи или говежди опашки (такива и на пояса отзадъ), окачватъ по тѣлото си цѣли кожи отъ кози, навързватъ си звънци и

клопотари, запасвать си саби отъ дърво и всѣки носи по единъ топузъ. Единъ отъ дружината свири на гайда особената полухороводна пѣсень, „джаламарва“. Невѣстата обичвать съ хубава невѣстинска прѣмѣна.

Прѣди да тръгнать, разпрѣдѣлять се, кои ще играять, кои ще „нареждать“ невѣстата, кои ще плашать хората и кучетата, дрънкайки съ клопотари и махайки съ топузи и саби, кои ще искать и прибирать подаръци (тѣ се нар. прибислави), кои ще благославять за всѣки подаръкъ. Така наредено всичко, тръгвать по кжщята, да играять, да правять смѣхъ и да благославять. Прѣди да получать подаръци, и слѣдъ като ги получать, играять особено хоро: танчоводата, нареченъ дѣдо или дѣдица, води хорото на една страна, а опашкарьтъ не върви слѣдъ него, а тегли на противната страна. Това кривене произвежда голѣмъ смѣхъ. За разлика отъ коледаритѣ, които пѣять (макаръ и монотонно) благословиитѣ, джамаларитѣ само ги рецитувать. Втора разлика е, гдѣто джамаларитѣ сж до непозволеность свободни въ закачкитѣ помежду си и съ другитѣ. Прѣдъ всѣка кжща тѣ вѣнчавать водената отъ тѣхъ невѣста, захрипвать я, хвяскать ѝ като конь, лаять ѝ като куче, завалять я на земята и симулирать съ движения актъ, при което дѣдицата вади поставенъ между нозѣ дървенъ фалусъ, облѣченъ съ кожа. Отъ 3—4 години не ходять вече въ Кранище ни коледари, ни джемалари. Тѣхното назначение и по-рано не се разбирало отъ селянитѣ: казвало се, че джамаларитѣ пазѣли дѣтето Христа отъ зли духове, тъй като до Богоявление то стояло некръстено.

На 1 януари (отъ тъмно на 31 декември до зори на другия день) ходять въ Кранище сировасвари: това сж 20—30 ергени, въоржжени съ топузи (т. е. тояги съ топка отъ дърво на края). Тѣ водять една невѣста (момче облѣчено съ женски дрехи), която събира паритѣ, единъ дѣверъ за нея, единъ брашнарь, единъ месарь, единъ бобарь, и т. н. Ходять отъ кжща на кжща, викать „сирова година“, играять хоро и удрять съ топузитѣ по пода, дѣверьтъ заплашва съ топузъ домакина и го моли да му „подкове коня“, защото тоя улизалъ подковитѣ си, а невѣстата се кланя до земи и съ кърпа на уста цѣлува ржка. Послѣ месарьтъ мячи като котка, брашнарьтъ трака съ пржчка по „сироваска“ отъ лѣсково дърво („воденицата трака, защото нѣма що да меле“), бобарьтъ иска бобъ (ималъ пиперь, ала нѣмалъ бобъ да го свари), другъ се прѣвива отъ болка, „пупокътъ“ му се развилъ, та иска ракия, и т. н. Домакинътъ отрѣзва парченца отъ нѣкои топузи, да кади съ дима имъ кошеритѣ, а съ водата имъ да ги пръска. Сировасваритѣ благославять, излизать и гледать да се не срѣщнать съ друга дружина отъ сжщото или друго село, защото трѣбвало да се сбиять (ако не се сбиять нѣмало прокопсия за селото или махалата). Ако се срѣщнать сега, гледать да разтурять „невелата“ за селото си, като размѣнять топузитѣ си или полученитѣ подаръци. По нѣкога по-силната група ограбва по-слабата. Призори свършвать обиколката и се спирать въ една кжща, гдѣто си готвять ястие, гощавать се съ вино

и ракия, или си раздѣлятъ паритѣ. По нѣкога историята завършва съ саморазправа: „яли, пили, па се истепали како сировасваре“, казватъ селянитѣ за нѣкоя тупаница.[1])

Такива обичаи имало и въ цѣлата Кюстендилска и Изворска околия,[2]) както и въ Вранянско.[3])

в) Радомирско.

Въ селата Еловъ-долъ, Мурене, Долна-сѣкира, Горна-глоговица Долно-врабче на Радомирска околия, които сѫ разположени на срѣдата между Кюстендилъ и Трънъ, правятъ старци отъ Коледа до 4 януарий. Маскитѣ на тия старци прѣдставятъ различни животни, съ чудновато съчетани бѣлѣзи. Носятъ се дървени саби, дървени пушки и топузи. Правѣлъ се обичаятъ за плодородие и щастие. Въ другитѣ села на сѫщата околия той не билъ познатъ нито сега, нито по-рано.[4])

В. Трънско и Пиротско.

Въ Трънско Царибродско и Пиротско правятъ „старци“ както въ Кюстендилско. Тѣ ходятъ отъ втория день на Коледа до вечерьта срѣщу Водици, т. е. до 4 януарий. Единъ отъ тѣхъ е старецъ, а другъ бабичка. Съ тѣхъ вървятъ 10—15 души, сѫщо маскирани и въорѫжени съ дървени пушки или саби и съ топузи, нар. „дзиндзи“. Ходейки отъ кѫща на кѫща, правятъ разни смѣхурии и неприлични работи. Старецътъ, като влѣзатъ, благославя: „Да дава Господь, воловетѣ отъ единъ дзевгаръ (чифтъ) хилядо да станатъ! Да даде Господь отъ една овца хилядо да станатъ!“ Така се благославя за лозе, за нива и за другитѣ имоти и добитъка. Въ края на всѣка благословия домашнитѣ казватъ: аминъ.[5])

За прѣобличане като мечка и коза въ тѣзи краища съобщава Качановски, безъ да дава нѣкакви подробности.[6])

В. Софийско.

Въ с. Казичане[7]) коледаритѣ, които ходятъ да пѣятъ срѣщу Коледа (вечерьта на 24 декемврий), избиратъ едного помежду си за „магаре“ (той носи торбата съ колацитѣ), а други трима за „мачки“ (тѣ извикватъ съ „мяу“ домашнитѣ). — Въ с. Горна-Баня[8]) коледаритѣ иматъ за главатарь единъ старецъ, съ звънци на лактитѣ и съ топузъ въ

[1]) Първи свѣдѣния даде Д. П. Петровъ, въ сп. Гайда II (1886), брой 8, 132, дѣто Славейковъ съобщава и за „Джамалъ-ошну“ въ Карнобатско. Сега подробно Йорд. Захариевъ, „Кюстендилско Краище“, СбНУ. XXXII (1918), 166—172.

[2]) Срв. В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ, 101, и П. Ц. Любеновъ, Баба Ега, 6, 30.

[3]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 331.

[4]) Д. Мариновъ, Извѣстия на Етн. музей 26—27.

[5]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 331.

[6]) В. Качановскiй, Памятники болгарскаго нар. творчества. СПбгъ 1882, 3—4.

[7]) Ст. Спасовъ, СбНУ. V, 3.

[8]) Хр. П. Константиновъ, СбНУ. I, 1.

ржка, който казва и „славата“ (благословката). Къмъ него има една **баба**, облѣчена въ съвсѣмъ други дрехи, отколкото е мѣстната носия, съ мжжки чешири подъ ризата, съ невѣстински подчелникъ и окичена съ цвѣтя като булка. Тя се прѣправя на млада булка, на стара жена и на болна, за да прави смѣхъ. Старецътъ я брани отъ закачки съ топуза си, но често я и наказва съ него, както наказва и дружината си. Веднъжъ единъ старецъ цапналъ ужъ на шега бабата по челото, и тя паднала на мѣстото си, умрѣла. Има и едно **магаре** (или трохоберъ), което събира въ торба колацитѣ. — Въ с. Суходолъ[1]) коледаритѣ („коледжане“) иматъ четири „пеяче“, единъ „трохоберъ“, и двоица, прѣоблѣчени като **старецъ** и **баба**. Старецътъ обува чешире (шалвари), накача звънци и клопавци по лактетѣ и носи топузъ съ дълга дръжка, а бабата се облича като сжща невѣста. Ходейки по кжщитѣ, старецътъ и бабата играятъ подъ звуцитѣ на гайдата, слѣдъ като сж изпѣти пѣснитѣ (пѣвцитѣ завършватъ съ: „Од Бога ти много здравье — од нас малко веселбица“), послѣ старецътъ бие съ топузъ домакина, за гдѣто се спуска и му хваща бабата. Правятъ се разни смѣхории, между друго тая: старецътъ трѣба да извади съ уста паритѣ, спуснати отъ домакина въ една дълбока паница. Старецътъ казва и благословкитѣ („четмото“). — Слѣдъ като изходятъ кжщитѣ, коледаритѣ въ Горна-Баня и другадѣ се сбиратъ въ една кжща, купуватъ вино и се гощаватъ.

Въ полянскитѣ села около София коледаритѣ не правятъ старецъ и баба. Въ замѣна, тукъ-тамѣ се е правилъ **жамалъ**: въ Враждебна напр. той е ставалъ на Нова-година и Водици и се е състоялъ въ прѣобличане въ женски дрехи. Ставалъ е той и въ Горня-Баня, подъ името **завала**, ала подробности за единия и другия случай липсуватъ.[2])

Нека пжтемъ забѣлѣжимъ, че и на други мѣста въ България[3]) коледаритѣ водятъ „магаре“ и „котки“ (Ахж-Челебийско, Бургазко, Лозенградско, Ловчанско, Тетевенско, Трѣвненско), а въ Русенско[4]) тѣ се сбиратъ на третия или четвъртия день на коледуването да се гощаватъ у главатаря (домакина) на четата, **царя**, при което нѣкои коледари се прѣоблачатъ като разни животни: мечки, вълци, кучета, пѣтли и правятъ разни мимически игри.

По свѣдѣния, които събрахъ допълнително, въ краищата между Софийско и Срѣдна-Гора прѣзъ Сирница правятъ **дервише**.

Въ с. Цѣрово (при Траянови-врата) вечерьта срѣщу Месни и Сирни-заговѣзни младежитѣ, 40—50 души на брой, се правятъ дервише, като облѣкатъ овчи кожи наопако и най-грозни и парцаливи дрехи и вематъ по двѣ дървени калъчки въ ржцѣ. Турятъ си на глава високъ каукъ, ушитъ отъ дрипи и нагнетенъ съ слама, така че

---

[1]) Ст. Ватьовъ, СбНУ. III, 3.
[2]) Хр. П. Константиновъ, СбНУ. V, 216.
[3]) Срв. СбНУ. VI, 3; XIII, 19; XVI—XVII, 12; XXII—XXIII, 2; Д. Мариновъ, Извѣстия на Етн. музей, 27.
[4]) Д. Сокеровъ, СбНУ. XIII, 5.

да покрива и лицето (оставени сѫ само двѣ дупки за очи). На кръстъ прѣпасватъ каиши, по които окачватъ звънци отъ овцетѣ. Въ недѣля прѣди съмване излизатъ извънъ село, послѣ тръгватъ по кѫщята, черпани навредъ съ вино отъ котли. Тѣ благославятъ да се роди просо, жито, ръжъ, вино и т. н. и плашатъ дѣцата да не искатъ блажно прѣзъ поститѣ. Ходенето трае до обѣдъ, послѣ играчитѣ се разтурятъ. Обичаятъ ставалъ за плодородие.

Въ сѫщото село по Коледа ходятъ к о л е д á р е. Малкитѣ дѣца до 15 год. още прѣзъ седмицата прѣди Коледа си приготвятъ по една дълга тояга и два часа прѣди съмване ходятъ да чукатъ по кѫщитѣ съ викове: „Коледа, Коледа“. Въ всѣка кѫща имъ даватъ по единъ „колачъ“, който се навира на тоягата, и по мръвка месо, което се носи въ торби. Особено „магаре“ прибира паритѣ: искатъ да коватъ магарето, че било босо, и за това трѣбвали пари. — Голѣмитѣ коледари (момци и женени до 30 г.) ходятъ пъкъ вечерьта срѣщу Коледа. Тѣ водятъ съ себе си момъкъ, прѣправенъ на н е в я с т а въ мѣстна булченска носия, която се кланя по кѫщитѣ, докато другитѣ пѣятъ пѣсни. Даряватъ ги съ пари, месо, хлѣбъ. Събраното се продава, купува се вино, и съ него се черпятъ сами тѣ и другитѣ на хорото.

Глава II

Кукерски игри у гърци, аромъни, сърби и ромъни

1. **Калогери, рогачари и бабогери у гърцитѣ:**
   А. Източна Тракия: а) Виза, б) Василико, в) Кости и Бродилово, г) Одринъ.
   Б. Македония: а) Солунско, б) Костурско — Серфидже.
   В. Сѣверна Гърция: а) Тесалия, б) О-ви Скопелосъ и Скиросъ.
2. **Арапи, аругучари и джамалари у аромънитѣ:**
   а) Около Пиндъ, б) Невѣска, в) Беръ, г) Мъгленско, д) Крушово.
3. **Машкаре, клоцалица и турица у сърбитѣ:**
   а) Машкаре, дедове, баба Коризма; б) клоцалица, турица и чорое; в) коледари.
4. **Турица, бразая, капра и старци у ромънитѣ:**
   а) Олтения, б) Трансилвания, в) Мусчелъ, г) край Дунава, д) Молдава, е) Тутова, ж) Мурджени.

1. Калогери, рогачари и бабогери у гърцитѣ.

А. Източна Тракия.

а) Виза.

Между гръцкото население на гр. Виза и околностьта (с. Св. Гьорги, или Евренли) обичаятъ става, по наблюденията на англичанина Докинсъ,[1] тъй:

На Сирни-понедѣлникъ (τυρινὴ δευτέρα) момци и млади мъже тръгватъ прѣоблечени и маскирани отъ кѫща на кѫща, на чело съ кукеритѣ, т. н. καλόγεροι. Това сѫ двама оженени хора (не момци, като другаритѣ си), избрани за единъ периодъ отъ 4 години. Тѣ турятъ на главата си цѣла козя кожа, безъ роговетѣ (по нѣкога лисича или вълча), направена като високъ калпакъ, която покрива и лицето, образувайки маска съ дупки за очитѣ и устата. Раменѣтѣ имъ сѫ подпълнени съ слама, за да ги пазятъ отъ щедро сипанитѣ удари. На раменѣтѣ си иматъ сърнешка кожа, на краката кози кожи, а около кръста си нѣколко хлопки отъ овце. Единиятъ отъ тѣхъ носи дървенъ фалусъ, другиятъ пъкъ лѫкъ (δοξάρι), съ който пръска пепель отъ кравешкия рогъ, прикрѣпенъ къмъ него. Двама момци сѫ прѣоблечени като момичета, κορίτσια, и се нар. още „невѣсти“ (νύφες). Тѣ се бранятъ съ кърпи, въ които има

[1] R. W. Dawkins, „The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus“, Journal of Hellenic Studies XXVI (1906), 191—206. Dawkins е използувалъ отчасти свѣдѣнията у Г. Визиеносъ, въ сп. Θρακική Ἐπετηρίς (Атина, 1897). — Срв. още: W. Ridgeway, The Origin of Tragedy Cambridge 1910, 16—20; J. G. Frazer, The Golden Bough, P. V, v. I. London 1912, 25 нт.; F. M. Cornford, The Origin of Attic Comedy. London 1914. 62—64.

вързани крушуми. Има една баба, направена като стара жена, която носи въ кошница „дѣте“ (λοχνίτης) отъ овито дърво: това дѣте се мисли на седемь мѣсеца и добито отъ непознатъ баща. Други двама сѫ т. н. цигани, или κατσίβελοι, като мѫжъ и жена, съ тояга въ рѫцѣ и начернени лица. Най-сетнѣ идатъ двама-трима стражари, ζανδαρμάδες, които носятъ сабя и камшикъ. Съпровожда ги единъ гайдарь.

Зараньта шумната трупа се сбира прѣдъ черкова и тръгва изъ село, просейки хлѣбъ, яйца, или пари. Двамата кукери тропатъ, двѣтѣ невѣсти захващатъ да играятъ, а циганинътъ и циганката вършатъ една безсрамна сцена върху купъ слама прѣдъ всѣка кѫща. Обходатъ ли всички кѫщи, тѣ се спиратъ на мегданя прѣдъ черковата, гдѣто цѣлото село се е сбрало да гледа. Тукъ кукеритѣ и другаритѣ имъ се хващатъ рѫка за рѫка на хоро, послѣ циганитѣ (кацивелитѣ) сѣдатъ да изковатъ единъ палешникъ за орало: циганинътъ кове ужъ съ чукъ (камъкъ), а циганката помага съ духалото (вдига и слага фустана си). Между това „дѣтето“ на бабата е нарасло и показва голѣма охота за ядене и пиене, крѣщи и за жена. Единъ отъ кукеритѣ пъкъ почва да задиря едно отъ момичетата (невѣститѣ), и тѣ сключватъ бракъ, който възпроизвежда на смѣхъ истинско вѣнчаване: турятъ се вѣнци на главата, вториятъ кукеръ става кумъ, и т. н. Вториятъ кукеръ стрѣля тогава съ лжка си къмъ първия, и зетьтъ пада като мъртавъ по лицето си. Убиецътъ тегли черта около мъртвия, върху когото се е хвърлила да го оплаква булката му, — тукъ се наподобява пъкъ истинско погребение, — послѣ иска да го одере съ шило или съ дървенъ ножъ. Но убитиятъ, вмѣсто да бѫде закопанъ, оживѣва и скача правъ. Сега циганинътъ кове отново палешникъ, като удря вече по истински палешникъ. Готовъ ли е тоя, донасятъ едно орало и впрѣгатъ тамъ двѣтѣ момичета. Тѣ теглятъ два пѫти около мегданя, срѣщу изгрѣвъ-слънце (отъ западъ къмъ изтокъ), при което единиятъ кукеръ води оралото, другиятъ върви отзадъ, а трети човѣкъ хвърля послѣ сѣме отъ една кошница. Направятъ ли двѣтѣ обиколки, впрѣгатъ се циганинътъ и циганката и правятъ трета, пакъ съ двамата кукери като орачи. (Въ Виза теглятъ самитѣ кукери.) Докато правятъ крѫга и сѣятъ, народътъ наколо се моли високо: „Да стане пшеницата десеть пиастри крината! Ръжьта петь пиастри крината! Аминъ, Боже, да има храна за бѣднитѣ! Да се насити, Боже, бѣдниятъ народъ!“ Вечерьта играчитѣ се сбиратъ, да се нагостятъ съ събраното.

Подобенъ обичай ставалъ и въ с. Кости, до Ахтополъ. Тукъ избиратъ и царь. Като обикалятъ селото, при което единъ момъкъ полава на всѣки домакинъ да пие вино отъ бъклица, царьтъ се качва на кола съ двѣ колелета и се води къмъ черковата. Той носи въ рѫка сѣме, и тамъ всѣка отъ двѣтѣ отдѣлни групи момци и жени мѫже се опитва да го накара да хвърли сѣмето върху тѣхъ. Ала той хвърля сѣмето на земята, обърнатъ къмъ черковата. На край, царьтъ бива съблѣченъ и хвърленъ въ рѣката, слѣдъ което облича обикновенитѣ си дрехи. — За Кости, и отъ самитѣ костинци, давамъ по-долу и азъ нѣкои свѣдѣния.

*б) Василико.**

На Месни-заговѣзни вечерьта момчета и момичета се прѣобличатъ въ мѫжки и женски дрехи, турятъ си маски (μορτσοῦνες), ходятъ отъ кѫща на кѫща, играятъ съ гайди и се смѣятъ. На заранньта старитѣ хора ходятъ „да цѣрятъ“ кучетата, като ги опъватъ на вжже за два дирека, да пущатъ „халва“. Който събира халвата, става царь, βασιλές. Единъ отъ младитѣ пъкъ става кукеръ, χούχουτους: спор. него и деньтъ се нар. „кукеровденъ“, χουχουτόμερα. Обличатъ го съ овчи кожи, обагрятъ лицето му съ черъ кюмюръ, връзватъ му хлопки (κουδούνια), на главата му турятъ висока козешка кожа, на върха на която се прикрѣпя козя опашка, както лукъ и синцѝ — „за да не го урочасатъ“ (νὰ μὴ ματιάξωμε χούχουτου), и „да бѫде годината весела, да стане пшеница“. Правятъ му единъ фалусъ отъ дърво (βιλί), боядисано отпрѣдъ червено и рѣзано, да наподобява добрѣ. Той носи единъ прѫтъ съ парцалъ на края, и който закача кукерицата, χουχουτίνα, или нѣма билетъ отъ гавазитѣ, бие го. Съ фалуса си пъкъ прави извѣстни сцени съ кукерицата прѣдъ всички. Сѫщото върши и съ оногова, който не дава пари: водятъ му го гавазитѣ. Кукерицата, бабата на кукера, е облѣчена съ вехти дрипи, носи една кошница съ хлѣбъ и преде на вретено. Кога я закачатъ, тя вика на кукера: „дѣдо!“ (παπποῦ). Дѣте не носи.

Като тръгнатъ изъ града, на чело върви кукерътъ, а подиръ него върви царьтъ. Царьтъ е прѣмѣненъ съ хубави дрехи, носи нишани, женски нанизи и голѣмъ фесъ, накривенъ; той язди конь. Отъ кѫща на кѫща той благославя: „За много години, да дава Господъ добъръ берекетъ!“ (Πολλὰ χρόνια, καλὸ μπερεκὲτ νὰ δώσῃ ὁ ἅγιος θεός). Или: „...много алтъни въ кесията, много жито“ (πολλὰ φλορία τα πουγγιά, πολλὰ σταρια). Той събира и паритѣ. Подиръ него вървятъ до 20 момчета, облечени като момичета, κορίτσια, които иматъ маски и играятъ при свирнята на гайдата (има особена кукерска мелодия, ὁ χαβὰς τοῦ χουχούτου). Отъ страни подържатъ царя двамина гавази, а наоколо му стоятъ други трима. Надвечерь спиратъ на брѣга край морето. Царьтъ слиза отъ коня си и впрѣга кукера и кукерицата въ едно орало, което той самъ държи отзадъ, заедно съ хомота (базъ желѣзото) Като изоратъ така бразда, нѣкои отзадъ изплашватъ царя и строшаватъ оралото, послѣ хвърлятъ царя въ морето. Това ставало „за берекетъ“. Вечерьта дѣлятъ паритѣ, плащатъ на кукера колкото сѫ го пазарили (до 140 гроша), плащатъ за коня 20 гроша, даватъ и на черковата нѣщо, а останалото изпиватъ до утриньта. Отъ кѫщитѣ даватъ обикновено само пари, не и даръ въ натура.

Който тая година е царь, ако нѣма берекетъ, вадятъ го и турятъ другъ. Окаже ли се нѣкой царь споренъ, „ваделия“, „берекетлия“ (μπερεκετλίς), не го смѣнятъ за дълго. Нѣкой си Янакъ Трáно билъ царь 15 години наредъ: тогава имало въ изобилие риба, грозде, тикви. За тиквитѣ благославятъ да станатъ като на еди коя си баба г...[1])

---

[1]) Свѣдѣнията си длъжа на Дефрасъ Николау (Зафиръ Николовъ), родомъ отъ Ганосъ до Родосто, но израсналъ въ Василико, гдѣто живѣе и сега.

*в) Кости и Бродилово.**

Въ тия двѣ гръцки села, разположени югозападно отъ Ахтополъ (по течението на р. Велека), кукеритѣ се правятъ въ понедѣлникъ слѣдъ „голѣмитѣ“ заговѣзни: тѣ се наричатъ καλόγεροι и били 5—6 души. Единъ отъ тѣхъ е облѣченъ въ козя кожа, безъ роговетѣ; на глава носи обикновенъ калпакъ, на гърба — чувалъ съ слама, та ако падне, да не се удари; на лицето — тиква съ изрѣзани дупки за очи: на кръста — поясъ съ 3—4 звънци (κουδούνια); въ уста има чибукъ съ лула тютюнъ, а въ ръка — пръть съ парцалъ. Фалусъ не се носи. Другъ бива избранъ за царь, βασιλὲ: той е облѣченъ въ нарочно направена дълга дреха „хаба“, която достига до подъ колѣнѣтѣ; боядисана е черно и прилича на аба. Царьтъ се пази отъ 5—6 души тайфа. Тѣ правятъ едно момче безъ мустаци за мома, κορίτσι: то е облѣчено съ обикновена дреха, („чукéли“), на главата си носи женска кърпа, пазятъ го момчетата. Ходятъ отъ къща на къща и събиратъ пари и храна. Паритѣ даватъ на черковата, безъ да отдѣлятъ нѣщо за веселба. На край, кукерътъ оре и сѣе „власка“ (кукурузъ), а момчетата теглятъ оралото. Той благославя: „Да дава Господъ много берекетъ, кукурузъ, жито...“ (Νὰ δώσῃ ὁ Θεὸς πολλὶ μπερεκὲτ, βλάσκα, στάρια).

Въ Бродилово наричатъ кукера χούχουτου: той има отзадѣ си чувалъ съ ръженина, начернено лице, дървенъ фалусъ (обагренъ червено и съ два кромида за testis) и пръть съ парцалъ (φούγια). Пазятъ го три момчета и три момичета, κορίτσες. Правятъ и царь, βασιλὲ, съ корона отъ кърпа или отъ поясъ, желѣзенъ ножъ на кръста; него брани единъ критúя съ фустанела. Като обходятъ селото, слагатъ на кукера да яде, послѣ го врѫзватъ прѣзъ кръста и, изялъ три залъка, теглятъ го да падне отъ стола. Като оре, той нарежда (благославя): толкова влашката (кукурузътъ) да стане, да има 10 гроша житото, 20 пари фасультъ...[1])

г) Одринъ.

Гърцитѣ въ Одринъ празднували тъй сѫщо на Сирни-понедѣлникъ кукеровски игри, макаръ и въ една твърдѣ изродена форма.[2]) Кукерътъ, съ турското име кьопекъ-бей, ималъ на главата си овча кожа, съ дупка за уста и очи, ала безъ почернено лице или ръцѣ; на кръста му отзадъ били вързани звънци, въ ръка носѣлъ дълъгъ прътъ съ парцалъ; на нозѣтѣ нѣмалъ кожи. Съ него вървѣла, прѣоблечена въ елекъ, поли и прѣстилка и прѣвързана съ кърпа на главата, т. н. кадъна; лицето ѝ било обагрено червено по бузитѣ и вѣждитѣ; въ ръка носѣла една кукла отъ двѣ кръстосани дръвчета, облечена като дѣте и съ

[1]) За Кости и Брадилово срв. моитѣ „Нови свѣдѣния за нестинаритѣ“, СпБАН. XIV (1917), 45 нт.

[2]) Наблюдения на майоръ Samson отъ 1912 г., вж. Annual of the British School at Athens XVI, 250. Срв. тамъ и XIX (1912—1913), 261.

парцалъ на главата, боядисанъ като лице. Като обходятъ кѫщитѣ, да събиратъ пари, тѣ тръгватъ съ другитѣ участници въ играта къмъ черковата. Участници сѫ именно още двамина непрѣоблечени, които отговарятъ на „стражаритѣ“ въ Виза: тѣ държатъ единъ синджиръ, съ който обхващатъ срѣщнатия и го водятъ при другъ участникъ (що напомня царя отъ Кости), гдѣто го осѫждатъ да плати нѣкоя фантастична сума, напр. десеть хиляди пиастри; освобождаватъ го, обаче, щомъ сложи нѣколко пари на едно блюдо. Царьтъ се вози на една кола, теглена отъ двама души; облѣченъ е въ врѣтище, има на главата си обърната и измазана съ каль кошница, по рѫцѣтѣ му висятъ празни макари за памучни конци, а на главата му лукови вѣнци; въ рѫка държи единъ дървенъ фалусъ. Отъ врѣме на врѣме той запира и благославя за плодородие. Процесията спира при черковата, гдѣто колата биватъ обърнати, и съ това настава краятъ на прѣдставлението. Нека забѣлѣжимъ, че правото да бѫде царь се наслѣдява отъ баща на синъ. —

И въ други мѣста на Тракия, гдѣто живѣятъ разпръснато, гърцитѣ знаятъ кукери. Така напр. въ гр. Станимака на Сирни-понедѣлникъ нѣкои момчета се прѣобличали въ кожи, носѣли звънци, правѣли яничаринъ, кадъна и др. лица, ала подробни свѣдѣния липсуватъ.[1]

В. Македония.

а) Солунско.

Въ самия гр. Солунъ на т. н. Чисть-понедѣлникъ (*καθαρή δευτέρα*), слѣдъ Сирната недѣля, момчета се прѣобличатъ въ фустанели и съ маски, да прѣдставятъ харамии, ходятъ изъ улицитѣ на чело съ едно печено агне, натъкнато на върха на една върлина, и пѣятъ клефтски пѣсни. Послѣ тѣ излизатъ извънъ града, спиратъ на удобно мѣсто, отъ гдѣто могатъ да задържатъ всѣка минуваща кола, и искатъ отъ пѫтницитѣ пари. Слѣдъ това отиватъ на нѣкоя ливада, гдѣто ядатъ пиятъ, пѣятъ и се веселятъ.

Въ селото Сухо, с.-и. отъ Солунъ, прѣзъ Чистата-недѣля (*καθαρή βδομάδα*) момчета се прѣобличатъ сѫщо въ фустанели и играятъ съ саби военни игри. Други нѣкои надѣватъ кози кожи, покриватъ глава и лице съ конически калпакъ, украсенъ съ цвѣтя и висулки, и запасватъ врѫвь съ голѣми звънци. Въ тоя страшенъ видъ тѣ спиратъ момичетата по улицитѣ, прѣтърсватъ дрехитѣ имъ за пари и взематъ колкото намѣрятъ. Така сѫщо дебнатъ по жглитѣ и плашатъ пазвинитѣ минувачи, за да изкопчатъ нѣщо отъ тѣхъ. На край, спиратъ всрѣдъ село на хорището и се гоцаватъ съ спечеленото.[2]

---

[1]) Срв. A. J. B. Wace, „Mumming Plays in the Southern Balkans“, Annual of the British School at Athens XIX, 253. Спор. Политисъ, Παραδόσεις II, 1373 нт., празднуването ставало на Богоявление.

[2]) G. F. Abbott, Macedonian Folklore, Cambridge 1903, 30—31.

На седми януарий, деня на Св. Ивана Кръстителя, въ нѣкои села правятъ т. н. **бабогери** (μπαμπόγεροι). Нѣколко души се прѣобличатъ въ стари дрехи или въ кози кожи, прѣвързватъ си на една връвь звънци, правятъ шумъ по улицитѣ и изнудватъ хората за пари. Тѣхното назначение като че ли е само да плашатъ мъже, жени и дѣца.[1])

б) Костурско — Серфидже.

Въ южна Македония обичаятъ става на Богоявление или на Нова-година. Така, въ гр. Серфидже (ю.-з. отъ Солунъ, по р. Бистрица) на Богоявление шесть души, прѣоблѣчени като **младоженци** съ фустанели, и шесть други, прѣоблѣчени като **невѣсти**, играятъ особено хоро „гайтани". Докато тѣ играятъ, другъ единъ, съ маска отъ лисича кожа, гледа да скочи на гърба имъ. Участвуватъ въ играта и гърци и куцовласи отъ близката Влахо-Ливада.

Въ Богацко до Костуръ, въ деня на Нова-година, се правятъ т. н. ρουγκατσιάροι. Това сѫ прѣоблечени трима като **младоженци**, трима като **невѣсти**, една **баба**, единъ **арапинъ**, единъ **докторъ**, една **мечка** съ звънци и нѣколко **харамии** („арматоли"), които сѫ единъ видъ стражари за другитѣ. — Въ Кожани, с.-з. отъ Серфидже, дружината се състои отъ единъ младоженикъ, една невѣста, една баба, единъ арапинъ (съ дървена маска и лисича опашка отгорѣ ѝ) и единъ докторъ. Младоженикътъ носи единъ чукъ, който отъ едната страна е тѫпъ, отъ другата остъръ. На острия край е затъкнатъ единъ портокалъ.[2])

В. Сѣверна Гърция.

а) Тесалия.

Въ Агия, с.-и. отъ Лариса, въ подножието на пл. Осса, момчетата се прѣобличатъ отъ Нова-година до Богоявление, или до деня слѣдъ Богоявление. Има единъ **арапинъ** съ звънци и сабя, двама **младоженика**, една **невѣста**, единъ **докторъ**, и двама **дяволи**, единиятъ отъ които умира и бива оживенъ отъ доктора. — Въ Дрисколи, малко на сѣверъ отъ Фарсала (южно отъ Лариса) все тогава тия момчета се нар. καρκάντζαροι. Тѣ ходятъ на Нова година изъ своето село, послѣ — до Богоявление, когато се прибиратъ — по близкитѣ села. — Въ Палеокастро, южно отъ Кардица (ю.-и. отъ Трикала) отъ 4 до 6 януарий ходятъ т. н. ρογκάτσια. Момци и млади мъже се навличатъ въ козешки и овчи кожи, цигански дрехи, маски и бради, стари орѫжия и много звънци и се прѣправятъ като **младоженикъ**, **невѣсти** и **арапинъ** (съ звънци и орѫжия). Тѣ ходятъ по кѫщята и по съсѣднитѣ села и пѣятъ пѣсни за всѣко лице, отъ което искатъ подаръкъ. Въ старо врѣме, ако се срѣщнѣли двѣ такива чети, всѣка гледала да надвие другата, и

[1]) G. F. Abbott, ц. с. 88.
[2]) A. J. B. Wace. Annual и пр. XIX. 250.

ако едната не се покорѣла (освѣнъ когато е нѣкога по-слаба), дохождало се до сбиване, а по нѣкога и до кръвнина. — Въ селата източно отъ пл. Пелионъ играта става ту на Богоявление, — и това е първоначалната дата, задържана и досега въ сѣверната часть на тия мѣста, както е и около гр. Воло, въ Портария, — ту прѣзъ м. май, сетнѣшна промѣна на датата въ Зангарда, Загора и др. села по-южно. Момчетата, наречени въ послѣднитѣ мѣста (спор. мѣсецъ май) μαΐηδες, се правятъ на невѣста арапинъ, яничаринъ въ фустанела, докторъ, баба, която е майка на арапина, и едно μαϊόπουλο, което носи желто цвѣте въ ржка и е окичено съ цвѣтя[1]).

б) О-ва Скопелосъ и Скиросъ.

На о-въ Скопелосъ, на източния брѣгъ на Тесалия, играта става на Сирни-понедѣлникъ и играчитѣ се нар., спор. звънцитѣ си, κουδουνάδες.[2])

На о-въ Скиросъ, пакъ въ Егейското море, източно отъ Скопелосъ, на сжщия день момцитѣ се обличатъ въ голѣма дреха отъ козешки кожи, която има широки ржкави и достига до бедрата, или по-долу, а често има и гугла за главата отъ сжщата кожа, на която се оставятъ дупки само за очитѣ. Нѣкои слагатъ кожа само на раменѣтѣ си, а главата оставятъ свободна, като се задоволяватъ за нея само съ синя и бѣля кърпа, обикната покривка за главата тукъ, и се обличатъ въ едно грубо ушито домино (наметало съ широки ржкави). Трети пъкъ иматъ гугла, която покрива само задната часть на главата, а на лицето си слагатъ маска отъ кожата на нѣкое малко животно, напр. на невѣстулка, чиито задни крака и опашка се залавятъ за гуглата, докато главата и прѣднитѣ крака висятъ на гърдитѣ на носителя. На маската се правятъ дупки за очи. Дрехата-наметало се прѣпасва съ ремикъ или дебела връвь, на която се окачатъ голѣми бронзови звънци отъ кози, да висятъ по-свободно и да дрънкатъ при всѣко движение. Така прѣмѣненитѣ ходятъ изъ улицитѣ, като спиратъ отъ врѣме на врѣме, за да скачатъ, танцуватъ или сръбнатъ на приятелски врати. за подкрѣпление.[3])

2. Арапи, аругучари и джамалари у аромънитѣ.

а) Около Пиндъ.

Обичаятъ у власитѣ на южния Балкански-полуостровъ става само зимѣ, на Нова-година или на Богоявление, рѣдко по нѣйдѣ и въ днитѣ между тия два праздника или по-късно.[4])

Въ Мецово, и. отъ Янина, игритѣ захващатъ на Нова-година и траятъ до Ивановдень. Прѣоблѣченитѣ прѣдставятъ една невѣста въ

[1]) A. J. B. Wace, п. с. XIX, 249—250.
[2]) A. J. B. Wace, п. с. XIX, 249.
[3]) J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. Cambridge 1910, 224. Сжщиятъ по-рано въ Annual of the Br. Sch. at Athens VI, 125.
[4]) Срв. A. J. B. Wace, Annual и пр. XIX, 258 пт.; V. Lazăr, Die Südrumänen der Türkei. Bukarest 1910, 174.

европейски дрехи, единъ младоженикъ въ фустанела, единъ докторъ, една баба съ хурка и съ дървено бебе въ ржцѣ, и единъ или по-вече арапи. Послѣднитѣ сж накичени съ звънци и лисичи опашки и иматъ почернени или маскирани лица. Тѣ задѣватъ невѣстата, а младоженикътъ се сърди, гони ги и ги бие. На край тѣ изигравать задружно едно хоро. — Въ близкото село Мелиа играчитѣ се нар. араки (т. е. арапи). Арапинътъ носи звънци, кожена маска и опашка. Има тукъ и една-двѣ мечки, каквито нѣма въ Мецово, т. е. хора, прѣоблечени въ кожи като мечки. — Въ Крания играчитѣ се нар. лигучари. Има една баба, единъ арапинъ съ черна маска, единъ докторъ и жена му, единъ младоженикъ и невѣста, единъ попъ, една камила, мечки, дяволи и вампири. Арапинътъ краде невѣстата, а младоженикътъ я освобождава, при което въ боя се дохажда понѣкога до убийство. — Въ Вовуса лигучаритѣ знаятъ невѣста и младоженикъ, докторъ, баба, арапинъ съ звънци и съ маска отъ кожа или черна хартия, и капитанъ на харамиитѣ. — Въ Бряза аругучаритѣ иматъ сжщитѣ лица, но съ карагьозъ вм. капитанина. Прѣдставлението става и на Богоявление, и въ врѣме на карнавала (послѣдното като ново влияние, по европейски примѣръ).

Въ Самарина, гдѣто населението прѣзъ зимата слиза собствено въ полето около Гребена и др. мѣста, лигучаритѣ се правятъ отъ момци и млади мжже. Има двама младоженци или капитани, въ фустанели, двѣ невѣсти, единъ дѣдо, една баба съ „дѣте" въ ржцѣ, двама съ звънци (карагьози?), единъ касиеръ, който събира паритѣ, и др. Заранъта на Нова-година четата ходи отъ кжща на кжща, придружена отъ тжпанарь или свирачь, играе и събира пари. На хорището се хващатъ на хоро, при което бабата сѣда на срѣдата и приспива „дѣтето" си, а карагьозитѣ правятъ смѣхъ и закачатъ невѣститѣ. Единиятъ капитанинъ се сърди, бива убитъ отъ карагьозитѣ, а докторьтъ го прѣглежда, попипва пулса му; между това дохажда другиятъ карагьозъ, влачи убития за краката, ударя го съ пржчка по гърдитѣ и си позволява груби шеги, често безсрамни. Умрѣлиятъ оживѣва и скача правъ. Въ ново врѣме играта се прѣнася, подъ влияние на черковата, въ днитѣ на карнавала. Въ Влахояни (до Еласона) и въ Катерини номадитѣ отъ Самарина правятъ лигучари: баба съ дѣте и хурка, арапинъ, докторъ, младоженикъ и невѣста. Арапинътъ носи маска отъ козешка кожа, съ брада отъ козешка вълна, и много звънци. Той краде невѣстата, и бива убитъ отъ младоженика. Бабата, жена му, плаче надъ трупа му, а докторътъ го оживѣва.

б) Невѣска, ю. отъ Леринъ.

Въ с. Невѣска, на срѣдата между Влахо-Клисура и Леринъ, т. н. ишкинари захващатъ да се приготвятъ една седмица прѣди Нова-година. Тѣ сж 10—15 души, прѣправени на младоженци и булки,

харамии, башибозуци и др. Нѣкои носятъ маски, други чернятъ или боядисватъ лицето си. Има непрѣмѣнно двамина, нар. здругамани: тѣ сж облѣчени въ овчи кожи, накачени съ сж звънци по цѣлото тѣло, носятъ на главата си кожа, отъ върха на която виси звънецъ, и държатъ единъ синджиръ. Тѣ играятъ ролята на стражари за ишкинаритѣ. На самата Нова-година тѣ се събиратъ прѣдъ черкова и играятъ докато трае службата. Послѣ тръгватъ отъ кжща на кжща, да искатъ бакшишъ, посѣщавайки особенно имениицитѣ на тоя день, Василевцитѣ. Въ всѣка кжща тѣ играятъ хоро и получаватъ малко пари, чашка кафе и точено. На втория день здругаманитѣ ловятъ по улицитѣ ония, които не сж имъ платили нищо; послѣднитѣ отвеждатъ по нѣкога играчитѣ дома си и ги даряватъ. Събранитѣ пари се подѣлятъ между играчитѣ, слѣдъ като е платено на свирачитѣ. Ако участвуватъ дѣца подъ 15 год., играятъ на „гайда".

Въ близкото село Клисура играчитѣ се нар. аругучари. Тѣ ходятъ пакъ на Нова-година.

в) Беръ.

Власитѣ въ тоя градъ, както и въ околнитѣ села, правятъ лигучари на Нова-година. Това сж три до петь души съ качулки отъ козина, съ маска отъ платъ, на която има брада и мустаци отъ вълна, съ голѣми звънци отпрѣдъ и съ ръждиви стари ками или саби въ ржцѣтѣ. Маскитѣ иматъ кръстъ на челото. Играчитѣ само ходятъ по кжщитѣ, искатъ пари или подаръци и казватъ благопожелания за Нова-година. Въ слѣднитѣ дни, до Богоявление, лигучаритѣ ходятъ по съсѣднитѣ села. Срѣщнатъ ли се двѣ чети, тѣ се биятъ, за да се надвиятъ, и често правятъ кръвнина. И днесъ се сочи мѣстото въ могилитѣ задъ Беръ, нар. „ла лигучари", гдѣто били убити много играчи.

г) Мъгленско.

Въ с. Люмница нѣкога се е правѣлъ обичай на Нова-година, въ който участвували т. н. джамалари: младоженикъ, невѣста и арапинъ, що пази невѣстата. Въ с. Ошина обичаятъ ставалъ на 16 януарий, Св. Атанасъ, и играчитѣ били една баба съ дървена кукла и единъ мжжъ съ козя кожа, почернено лице и звънци.

д) Крушево.

Въ Крушево, с. отъ Битоля, играчитѣ-власи се нар. араки (т. е. арапи). Между тѣхъ има невѣста, младоженикъ, докторъ, попъ, баба, мечки, дяволи (съ рога и съ скжсани дрехи, заети отъ българскитѣ селяни) и нѣколко арапи, които иматъ маски и опашка отъ лисица, вълкъ или коза на главата.

3. Машкаре, клоцалица и турица у сърбитѣ.

а) Машкоре, Дедове, Баба Коризма.

Въ Сърбия се знае пословичниятъ изразъ „о вукову дне",[1]) въ смисълъ на никога, ad calendas graecas, ала за кукери не се отбѣлѣзва нищо. Прѣзъ „Бѣла-недѣля" или „Бѣли-поклади" ходятъ машкаре, т. е. прѣоблѣчени хора съ маски.[2])

Въ Черна-Гора тѣзи машкари-дѣца си начернятъ лицето съ сажди, окачватъ си звънци и тръгватъ отъ кѫща на кѫща, да искатъ сирене, масло, яйца и т. н., които послѣ продаватъ за вино или сготвятъ. — Въ Рисна, на Катарския заливъ, нѣколко момци, нар. ђедови, се прѣобличатъ въ обърнати кожени дрехи, накичватъ се съ опашки и разни парцали, връзватъ си връвь съ звънци и ходятъ съ т. н. ђедова баба, която е прѣоблѣчена въ женски дрехи и носи едно повито „дѣте", да правятъ смѣхъ изъ града. — Все на „Бѣли-поклади" въ Рисна нѣколко момци, нар. сватове, правятъ едного невѣста (въ женски дрехи), и нея води единъ „дѣверъ" отъ сватоветѣ, ходятъ по кѫщитѣ да искатъ яйца, а надвечерь играятъ на площада.[3])

Въ Корјеница[4]) „машкаритѣ" правятъ т. н. мртав вук. Прѣзъ месопустъ гледатъ да убиятъ вълкъ, и като одератъ и изсушатъ кожата му, напълватъ я съ слама и правятъ на вълка червенъ езикъ отъ платъ. Дѣцата носятъ вълка по кѫщята и пѣятъ една пѣсень, гдѣто се казва, че той слѣзълъ въ полето, получилъ рани, и сега проси:

Дајте вуји сланине,
Да не слази с планине;
Дајте вуји зоничце,
Да не коље овчице...

На Чисти-понедѣлникъ въ Рисна,[5]) се прави Баба Коризма. Облича се единъ момъкъ като „ђедова баба", въ женски дрехи, взема на раменѣ седемь тояги и влачи слѣдъ себе си вериги, ходи изъ града и скача прѣдъ всѣка кѫща, като вика: „бу! бу! бу!" Съ тая Баба Коризма женитѣ плашатъ дѣцата да не искатъ блажно. Седемьтѣ тояги означаватъ седемьтѣ недѣли на великия постъ; затова като измине една недѣля, казва се на дѣцата: „Баба Коризма хвърлила една тояга".

б) Клоцалица, Турица и Чорое.

Прѣзъ Заговѣзни въ Пожаревецъ се е правила нѣкога (1827 г.) т. н. клоцалица: единъ момъкъ се обличалъ въ козина, надѣвалъ на главата си дървеня конска глава съ голѣми зѫби, отварялъ и клопалъ

[1]) В. Караџић, Живот и обичаји народа српскога. У Бечу 1867, 18 нт. Српски рјечник (1898), 362.
[2]) В. Караџић, Српски рјечник, 323.
[3]) В. Караџић, Живот и обичаји, 19; Срп. рјечник, 689.
[4]) Н. Беговић, Живот и обичаји срба-граничара. У Загребv 1887, 103.
[5]) В. Караџић, Живот и обичаји 23; Срп. рјечник. 9.

съ устата и плашалъ така женитѣ и дѣцата. И въ Дубровникъ нѣкога се е правѣла сѫщата маска, нар. турица. Съ нея е вървѣла друга една, т. н. чороје (съ козина, лисичи опашки и цвѣтя въ рѫката), и трета, т. н. вила (въ женски накитъ и съ вѣнецъ на глава). Докато послѣднитѣ играяли, турицата щракала съ зѫби.[1])

Днесъ православнитѣ въ Босна правятъ въ течение на 8 дена, отъ Св. Никола (6 декемврий) до Св. Никола-Малки, чароице.[2]) Събиратъ се 5, 7 или 9 души, които спор. ролята си се наричатъ „приказивало“ (или „старци“), „ярецъ“, „котакъ“ и „мома“. Останалитѣ сѫ пѣвци. Като стигнатъ прѣдъ кѫщата, затварятъ се вратитѣ прѣдъ тѣхъ, и пѣвцитѣ пѣятъ: „Отвор дворе, добар домакине“, и т. н. Откакъ свърши пѣсеньта, вратитѣ се отварятъ, и чароицитѣ влизатъ въ кѫщи. Ярецътъ звъни съ звънцитѣ, врещи и иска соль; котакътъ мяучи и иска сланина, момата прави като че преде и иска кѫдѣли. Дава имъ се прежда, паница бобъ или жито, и друго. Приемайки даровете, приказивалото казва: „Да ви помогне Богъ и да ви весели добро щастие. На домакина да помага Господь и въ кѫщата да има добра домакиня. Колкото зрънца соль, толкова товара да има домакинътъ!“ Другитѣ добавятъ въ хоръ: „Аминъ“. Слѣдъ това се прощаватъ съ пѣсеньта: „Збогом остай, добар домакине!“ Народътъ се бои да го не прокълнатъ чароицитѣ, затова всѣки ги приема въ кѫщи и дарява. Тѣ сѫ облѣчени обикновено, освѣнъ „момата“, която има на главата си босилекъ и една ябълка, набодена съ пѣтленца и пуканки. Чароицитѣ били, по народното вѣрване, евреи, що искали да уморятъ Христа.

Бошнацитѣ-мухамедани въ Яйце правятъ сѫщо т. н. чараице.

Нѣколко дена прѣди православната Коледа събиратъ се мухамедански юноши, за да уговорятъ, гдѣ да се намѣрятъ за играта. Още сега единого избиратъ за старешина, който да ги води; другиго за дидъ (дѣдо), който ще тури голѣма брада отъ вълна и конопъ, почерня си лицето съ вѫгленъ и се прѣоблича; и трети за цура (мома), облѣченъ по женски. Цѣлата трупа се нарича чараице.

Срѣщу Коледа, щомъ се стъмни, играчитѣ тръгватъ отъ кѫща на кѫща у мухамеданитѣ, чукатъ съ тояга на вратата и викатъ домакина да имъ отвори и да ги дари, като му пожелаватъ: „Бог ти удјелио, напредак ти у свачем био“. Ако не имъ се даде нищо, захващатъ да псуватъ. Събраното тѣ си разпрѣдѣлятъ по равно, само дидъ и цура вэематъ повече.

Обичаятъ се държи и до днесь въ крайнитѣ махали на Яйце, както и въ околнитѣ села. Старци разправяли, че въ Херцеговина той ставалъ малко по-инакъ и се нар. очице. Въ с. Дуче (околия Прозоръ)

[1]) В. Караџић, Живот и обичаји, 19; Срп. рјечник, 857, 287.

[2]) Вж. T. Pamfile, Sărbătorile de Toamna (Academia Română. Din vieata pop. român XIX). Buc. 1914, 176.

той се правѣлъ отъ мухамеданитѣ срѣщу католишката Коледа; тамъ бивали спохождани не само мухамедански, но и католишки домове.[1])

в) Коледари.

Доситей Обрадовичъ, говорейки за Коледа, както се е празднувала въ дѣтинството му, поменава между друго, че въ Банатъ момцитѣ се прѣобличали и въоражавали отъ Коледа до Заговѣзни, ходѣли по кѫщята, играяли и скачали, и пѣяли: „Колеђани, коледо! Вичте, браћо, коледо! Скачте, момци, коледо! Подвикујте, коледа“! и т. н. Когато темишварскиятъ епископъ забранилъ играта, тѣ казвали: „Кат је владика гори од турчина. не да нам коледа играти, ни вампире ископавати“.[2])

На Косово поле коледаритѣ учатъ пѣснитѣ си отъ Св. Никола до Игнатъ, а отъ Игнатъ до Божичъ или „Бадње вечери“ ходятъ по селата да пѣятъ и да просятъ. Дружината „коледари“ се състои отъ д е д и ц а, к о л о в о ђ а, 4—6 пѣвци и 2 слуги. Дѣдицата е опитенъ момъкъ, облѣченъ съ бѣлъ или черъ кожухъ наопако, опасанъ съ каишъ, на глава съ ярешка кожа (јанџик), на която има дупки за очитѣ, съ мустаци и брада отъ повѣсмо, и съ звънецъ подъ едното колѣно, да плаши кучетата, кога се тресе. На рѫцѣ носи шарени рѫкавици, а въ рѫцѣ — дебела тояга, извита на края. На пояса му виси дървена сабя, а надъ нея, за ремика, дървена чаша за пари. Коловођата и пѣвцитѣ сѫ облѣчени хубаво, а при това коловођата има още и „прапорце пришивене на прсте од рукавица“. Като влѣзатъ въ нѣкоя кѫща, дѣдото прави смѣхории и иска колачи, послѣ благославя, а пѣвцитѣ двама по двама отпѣватъ разни пѣсни. Ако се случи да се срѣщнатъ двѣ разни групи коледари, тѣ се сбиватъ „и њихових гробаља од тога боја има, кажу, на двѣ места“ (при Долня Гущерица и при Сазлия), гдѣто и до сега се виждали „камена од њиховог гробља“.[3])

Спор. Ястребовъ, коледаритѣ въ селата около Гиляне ходятъ отъ Св. Никола (6 декември) до Богоявление. Тѣ сѫ трима момци, облѣчени празднично и накачени съ звънчета по рѫкавицитѣ, за да дрънкатъ, кога играятъ, и единъ четвърти, т. н. д е д и ц а, облѣченъ въ скѫсани дрехи и съ голѣмъ кожанъ калпакъ на глава, на който отгорѣ има овнешка опашка. Бради и мустаци си прави той отъ конска опашка и отъ козя вълна. Тѣ пѣятъ отъ кѫща на кѫща пѣсни, назначени за всѣки отдѣленъ членъ на сѣмейството. Една отъ тѣхъ, съ мотива „коледари носятъ добъръ гласъ“, захваща:

Иван има добри гости,
Добри гости р у с а л и ј е,
Добър су му глас донели . . .

---

[1]) Sadik Effendi Ugljen, Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien u. d. Herzegovina, Wien III (1895), 552 нт.

[2]) Д-р Т. Р. Ђорђевић, „Српске нар. игре“, Српски Етногр. Зборник, кн. XI (1907), 44.

[3]) Д. Дебељковић, Српски Етнографски Зборник, кн. VII (1907), 209 нт.

Споредъ края на пѣсеньта, домакинята дарява „русалиитѣ“-коледари съ желти дукати, та да я хвалятъ гдѣто ходятъ. Друга пѣсень, съ мотива „малко дѣте царь“, захваща:

Има мајка мушко чедо,
Писано му краљ да буде,
Па су дошли р у с а л и ј е,
Русалије из Русије . . .

Русалиитѣ-коледари искатъ дѣтето за краль, а майката не го дава, че било „аджамия“. Тѣ я успокояватъ: ние ще му редимъ войската, ние ще му броимъ паритѣ.[1])

4. Турка, бразая, капра и старци у ромънитѣ.

а) Олтения.

Въ Олтения[2]) правятъ t u r c a срѣщу Коледа. Момчетата си избиратъ за „ватафъ“ (vătav) тогова, който обѣщае най-много черпня, послѣ избиратъ единъ „капитанъ“, единъ „ключарь“ и единъ „домакинъ“. Двѣ седмици прѣди Коледа тѣ прѣдизвѣстяватъ момичетата: „Утрѣ вечерь ще дойдемъ на седѣнка съ цигуларя, да ни приготвяте басми и дървета, за да украсимъ турката“. Слѣдъ това искатъ позволение отъ кмета, попа и нотаря. Въ послѣдно врѣме поповетѣ не позволяватъ обичая, понеже турката била дяволско нѣщо, и нѣкои отъ играчитѣ не биватъ причастявани. Т у р к а т а е овча глава, съ заешка кожа на брадата, съ заешки уши и дървени рогове, украсени съ коланъ, увити съ панделки и съ звънчета на върха. Тя има муцуна отъ двѣ дървета, направени така, че да могатъ да се отварятъ и затварятъ и да тракатъ съ помощьта на връвь, която се дърпа. Глава и рога сж закрѣпени на една тояга, която се държи въ ржка. Човѣкътъ-т у р к а ш ъ (жененъ или ергенинъ) не се вижда, той стои наведенъ и е завитъ съ една-двѣ покривки отъ маса, по които сж ушити кърпи и колани отъ момитѣ. На гърба си има колани съ копчета, турени на кръстъ, а на върха на роговетѣ кърпа, прихваната съ края за гърба.

Събрани младитѣ, ватафътъ избира двама к о л е д а р и (colindători), които ще вървятъ прѣдъ туркашитѣ и ще коледуватъ, най-напрѣдъ у попа, кмета и нотаря, послѣ изъ цѣло село.

Коледаритѣ влизатъ въ кжщи, и слѣдъ като честитятъ и получатъ възнаграждението си, влазя ватафътъ съ турката. На масата на домакина има колакъ (colac), месо и пари. Ватафътъ прибира паритѣ и ги туря въ гуглата си, а ключарьтъ взема колака въ човала, що го носи единъ жененъ човѣкъ на гръбъ (на тоя човѣкъ се плаща заплата отъ 20 колака). Като почерпи ватафътъ домашнитѣ съ ракия отъ плоската си, цигуларьтъ

[1]) И. С. Ястребовъ, О б ы ч а и и п ѣ с н и т у р е ц к и х ъ с е р б о в ъ. СПбгъ 1889, 27. 28. 31.

[2]) T. Pamfile, S ă r b ă t o r i l e l a r o m a n i. C r ă c i u n u l (Academia română. Din vieata poporului roman, XX). Bucuresti 1914, 162 ст.

засвирва, и туркашътъ заиграва. Играта му се състои въ това, че се прѣвива и чупи и ходи отъ вратата до насрѣщната стѣна. Въ клюна му турятъ нѣколко крайцера. — На първия день на Коледа турката не играе. Тя играе на втория и на третия день, а по нѣкога още на Нова-година и на Богоявление. На четвъртия день отъ Коледа отиватъ въ кръчмата, пиятъ ракия и си казватъ „побратиме“ (fârtate).

Нѣкои нови подробности дава описанието на Теодореску.[1]) Младежитѣ си избиратъ прѣзъ коледния постъ 2 ворника, 2 сѫдии, 2 „пристави“ и 4 „пъргари“. Послѣднитѣ се грижатъ за реда и наказватъ съ глоби, затворъ или изключване. Разучвайки коледнитѣ пѣсни, тѣ редятъ една **турка** съ глава на еленъ или на коза; на горната челюсть се правятъ очи и ноздри, както и рогове, овити съ пъстри панделки, цвѣтя и двѣ кърпи. Играчътъ отдолу се покрива съ коворъ, по който има три успоредни колана съ копчета отъ мѣдь и пришити звънчета. Прѣобладава червениятъ цвѣтъ. Спор. звука, що издава, кога трака по такта на цигуларя, турката се нар. **clanța** (отъ тракамъ, clănțăire); другадѣ пъкъ, по вида си, се нар. **capra** (коза). По нѣкѫдѣ (около Turnu-Roșu) нам. турка се прави единъ **старецъ** (moș), съ коса въ рѫка, като древния Сатурнъ.

б) Трансилвания.

Въ Трансилвания[2]) **турката** е издѣлана отъ дърво, като глава на еленъ; тя има между роговетѣ си различни панделки и коланчета отъ мъниста, а на ушитѣ си — звънчета. Долнята челюсть се движи съ помощьта на връвь, главата е прикрѣпена на дебела тояга, около която се мѣта широка дреха отъ скѫпи килими, украсена съ копринени кърпи и каиши съ гвоздеи. Килими, кърпи и панделки сѫ дадени на заемъ отъ момичетата на първенцитѣ и пакъ се връщатъ. Играчътъ влиза подъ дрехата и прави фигура на четвероного. Той трака съ челюститѣ и скача, и за да се омилостиви, турятъ пари въ устата му. Иска се голѣмъ навикъ, за да се играе турка. Прѣзъ коледния постъ ергенитѣ се учатъ да коледуватъ, избирайки двама по-чевръсти, за да се упражняватъ съ турката. Малцина се наематъ да ставатъ турка, понеже се вѣрва, че който играе пропѫжда за 6 седмици своя ангелъ-пазитель и прѣзъ това врѣме е оставенъ на лошия духъ. Тогава той не ходи на черкова и не се причастява. Освѣнъ това, играта е толкова уморителна, щото постоянно трѣбва да се смѣняватъ двамата играчи. Ергенитѣ се сбиратъ заранъта на Коледа у домакина си и избиратъ единъ „икономъ“, който се грижи за ядене и пиене, единъ „сѫдия“, за да подържа реда, единъ „управитель“ (vornik), който води двама-трима по-прости момци, наречени „коне“, понеже носятъ на гръбъ полученитѣ колаци и месо. Коледаритѣ тръгватъ съ турката щомъ се пусне служба на Коледа.

---

[1]) Срв. Pamfile, ц. с. 168—170.

[2]) W. Schmidt, Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Romanen Siebenbürgens. Hermannstadt 1866, 2—3; T. Pamfile, ц. с. 166 нт., 172 нт.

Въ комитата Hunedoarei турката се нар. и сленъ (cerb), еленче (cerbut) или ţurcă. Тя има човка, боядисана червено или зелено, заешка глава съ звънчета, и рогове съ кърпи и синци. Редомъ съ нея, въ 1898 г. се е правилъ blojul, съ почернено съ сажди лице, дрехи отъ цвѣтни кърпи, на раменѣ една торба съ пепель, въ ржка дървена пушка, а на гърба — овчи звънецъ. Кога играе, прави шумъ съ звънеца и хвърля пепель въ очитѣ на околнитѣ. За турканъ не се наема всѣки, защото се вѣрва, че прѣзъ шесть седмици го напуска ангела му, и ако умрѣ тогава, отива на оня свѣтъ като невѣрникъ. На Нова-година турката, ходила по Коледа, умира. Отива на единъ кръстопжть и играе, ала ергенитѣ не пѣять, понеже сж нажалени. До нея се доближава единъ отъ тѣхъ и я застрѣлва съ празенъ крушумъ, безъ да каже дума. Тя се прѣвива нѣколко пжти и пада мъртва. Дохождатъ двамина, облѣчени като попъ и попадия, ужъ случайно минали тамъ; като узнае, че умрѣлиятъ е невѣрникъ, попътъ съ мжка склання да го опѣе. Попадията пъкъ захваща да го оплаква. Турятъ турката на една стълба и я „заравятъ“ въ кжщи, т. е. оставятъ маската съ главата надолу въ жгъла на стаята, докато приготвятъ помана. Ако на четвъртия день на Коледа момцитѣ сж гощавали момитѣ, сега момитѣ канятъ момцитѣ; обаче тоя пжть турката не стои на чело на трапезата, и мѣстото ѝ е празно. Всѣко момиче е приготвило и донесло нѣщо въ кжщата.

в) Мусчелъ.

Въ планинскитѣ мѣста на Muscel[1]) младежитѣ правятъ на Коледа brezaia. Женитѣ вѣрватъ, че това било образътъ на дявола, и който се бразайчи не може да стжпи 7 години въ черква, и ако умре тогава, ще умре като конь, неизповѣданъ и непричастенъ. Има единъ старецъ (moşul) съ козя кожа, на която виси дъска въ видъ на човѣшка глава, и една невѣста (nevastă), жена му, облѣчена чудовищно само съ кърпи, една съ друга да си неприличатъ по цвѣтъ (— затова за натруфена и безвкусно облѣчена жена казватъ: „сѣкашъ че е брезая“, „сѣкашъ че е коледна коза“ — capra dela Crăciun). Кърпитѣ ѝ сж наредени като люспи на риба, да се вижда само единъ жгълъ отъ тѣхъ. Тя има дървена човка, що се движи съ връвь, 2 кози уши и 2 рогчета, между които се слага на конецъ 1 звънче. Бразаята закача ония, които отбиратъ отъ шега, а дѣдото бие по нѣкога здраво съ тояга, на върха на която се намира една кърпа съ намокрена и замръзнала пепель. Дѣдото умира, — и възкръсва, кога чуе, че е умрѣла бразаята.

г) Край Дунава.

По нѣкждѣ въ кралството, край Дунава,[2]) коледаритѣ съ бразаята правятъ чета отъ 30—40 души. Единъ се избира ватафъ за 2—3

[1]) T. Pamfile, ц. с. 181.
[2]) T. Pamfile, ц. с. 178.

години, а другъ се нарича **царь** (împărat). Тоя царь е длъженъ да храни коледаритѣ отъ 20 декемврий до Бъдни-вечерь, кога започве коледуването. Прѣдъ коледаритѣ вървятъ трима вѣстници, нар. „котки“. Тѣ просятъ на български езикъ soli, luc, piper. Слѣдъ това идатъ коледаритѣ, 10—15 души и пѣятъ пакъ на български (colindul este in limba bulgărească), съ рефренъ: „colade, coladele“.[1]) Показва се най-послѣ и бразаята: момче въ кожена аба, което скача на 4 крака, като мечка, и трака съ дървената човка, като щъркелъ. Домакинътъ дава на бразаята единъ голаганъ, а коледаритѣ черпи, гдѣто има лозя, съ една плоска вино. Ако селото е голѣмо, царьтъ раздѣля четата на двѣ, за да изколедуватъ всички кѫщи.

Въ окрѫга Бузъу момчетата ходятъ отъ Игнаждень до Коледа, облѣкли като бразая единъ циганинъ или маджаринъ; въ окрѫга Дъмбовица има 1 бразая, 1 „дѣдо турчинъ“ и 1 цигуларь; въ окрѫга Ръмнику-Саратъ бразията има животинска или птича глава, особено глава на лисица, козелъ или щъркелъ. Обичаятъ е почти изчезналъ.[2])

д) Молдава.

Въ планинскитѣ страни на Молдава[3]) бразаята, подъ името **turcă**, **țarca**, **capră** или **lup**, се прави съ глава на щъркелъ, вълкъ, лисица куче, пѣтелъ или орелъ; тя трака съ човка, върти се и прави смѣхурии По нѣкждѣ правятъ единъ **старецъ** (unchiaş), съ гърбица и голѣма брада, и единъ **еленъ** (cerb) съ голѣми рога, овитъ съ разни платове, който носи стареца на гръбъ. Скачайки и викайки, двамата ходятъ да коледуватъ съ шеги и смѣхории. Други пѫть двамина, завити съ черги или аби, вървятъ единъ задъ другъ, като животно. Първиятъ носи на глава едно гърне, вториятъ опашка. Върху тѣхъ се качва трети, който ги язди и бие съ камшикъ, спира прѣдъ кръчмата и пита, нѣма ли кой да купи коня, бивола, магарето, което разиграва и хвали за добритѣ му качества. Зрителитѣ му се присмиватъ и той бие по главата оногова съ гърнето, докато счупи гърнето. Падатъ и тримата на земята, всрѣдъ общъ смѣхъ. Послѣ пиятъ въ кръчмата.

е) Тутова.

Въ окрѫгъ Тутова, пакъ въ Молдава,[4]) правятъ **коза** (capră), двама **старци** (moşnegi), единъ **евреинъ** (jidan) и едно-двѣ **момичета** (fete), всички маскирани съ платнени маски, колкото е възможно по-грозни. Старцитѣ сѫ съ обърнати кожуси и съ обърнати калпаци, носятъ червени копчета и иматъ мустаци и бради отъ вълна или косми на конска

[1]) Пѣснитѣ, за жаль, не сѫ записани. Интересно е, какъ ги пѣятъ ромънитѣ и дали това сѫ по-стари, донесени отъ България пѣсни.

[2]) Dicţionarul limbii române, s. v. „brezaie“. Срв. Pamfile, ц. с. 182—183.

[3]) Ollănescu, Teatrul la Români, 8 нт. Срв. Т. Pamfile, ц. с. 183 нт.

[4]) Т. Pamfile, ц. с. 185.

опашка, както и зѫби отъ бобъ. Козата е кѫсо дърво, издълбано като козя глава и завито съ червена хартия. Върху тази червена хартия се туря друга черна, дребно нарѣзана и накѫдрена като коса. Може да се залѣпи вмѣсто нея и тънка кожа съ косми. За очи се турятъ двѣ голѣми зърна бобъ съ черни петна, намѣсто уши козата има двѣ гаванки отъ лажица. На тила си има четири рогчета, украсени съ цвѣтна хартия, по която има наредени синци; задъ рогчетата стои прикрѣпено огледало, което отразява добрѣ свѣтлината отъ кѫщитѣ, гдѣто влиза капрата нощѣ. На двѣтѣ уши се закрѣпя долнята челюсть, що се върти на гвоздей. Подъ тила има дупка, въ която се пъхва прѫчка до единъ аршинъ, за която се държи капрата. На прѣдната часть на долнята челюсть е привързано звънче, а на заднята единъ телъ. Капрата е наметната съ дебело платно, което, за да стои раздуто, има отвѫтрѣ обрѫчи отъ дърво или отъ телъ. Отгорѣ сѫ залѣпени парчета отъ цвѣтна хартия, нарѣзана зигзагообразно. — Евреинътъ е облеченъ въ градски дрехи, изпокърпени, на глава носи скѫсана шапка, маска и накѫдрени зулуфи. Държи той чифтъ умрѣли гарвани и умрѣла кокошка или кукумявка. Момичетата сѫ маскирани, за да закриятъ мустацитѣ си. Съ тѣхъ върви единъ цигуларь, единъ кобзарь и единъ трѫбачъ. По нѣкога четата се води отъ войникъ или офицеръ. По кѫщята старцитѣ сами или съ момичетата танцуватъ, евреинътъ прави смѣхории, а капрата-коза трака въ такта на играта.

ж) Мурженu.

Въ коматата Муржени, пакъ въ Тутовски окрѫгъ,[2]) още отъ деня на Св. Андрея момчетата се събиратъ, за да се правятъ на Нова-година старци (moşnegi). Единъ отъ тѣхъ е евреинъ; той има гърбица, лисича опашка на шапката, маска отъ мешина, зулуфи на евреинъ, вѣжди, брада и мустаци отъ косми на конска опашка и въ рѫка броеница отъ нарѣзани дръвчета. Другъ „евреинъ“ носи обърнатъ кожухъ, маска отъ кожа съ космитѣ навънъ, изостренъ носъ отъ червена мешина, зърна бобъ въ устата (зѫби) и една тояга въ рѫка. Прави се още 1 докторъ, 1 нѣмецъ, 1 конь, нар. basca, 1 баба съ хурка, три момичета, 1 дяволъ и 1 арнаутинъ, съ фустанела, ятаганъ и чибукъ. Тѣ ходятъ срѣщу Коледа и срѣщу Св. Василъ по кѫщитѣ, да играятъ и да се шегуватъ. Арнаутинътъ убива едного отъ евреитѣ (moş Lupu), който е игралъ до бабата му, и евреинътъ пада мъртавъ на гърба си. Цигуларътъ започва тогава да свири жално, момичетата падатъ и оплакватъ убития, докторътъ го пипа и гледа заканително къмъ убиеца, послѣ оживѣва мъртвия съ стъкленце подъ носа му и прѣскача трупа. Евреинътъ вдига глава и скача радостно.

Въ нѣкои мѣста на окрѫгъ Текучъ играчитѣ се нар. obrăzari, т. е. „маскирани“. Въ окрѫга Сучава капра се прави срѣщу Св. Василъ

---

[2]) T. Pamfile, ц. с. 188.

и на самия день отъ момци, момичета, старци, баби, евреи и еврейки; на чело стоя 1 турчинъ. — По нѣкждѣ водятъ 1 дървенъ конь, или дървена коза (маска отъ коза на главата), или мечка (прѣоблеченъ въ меча или агнешка кожа). —

Както се вижда отъ това и отъ другитѣ описания, въ Ромъния карпавалнитѣ игри сж тѣсно свързани съ коледната обредность и се правятъ все на праздника Рождество или на Нова-година. Ако у българитѣ само тукъ-тамѣ коледаритѣ сж се смѣсили съ т. н. джамалари, които прѣдставятъ разни видове животни, у ромънитѣ това е правило. Прѣоблѣченитѣ и маскиранитѣ мжже придружаватъ пѣвцитѣ-коледари, за да вършатъ слѣдъ пѣснитѣ (въ пограничнитѣ съ България мѣста на български езикъ!) своята смѣшна пантомима. За забѣлѣзване е още, че ромънскитѣ игри знаятъ убийството и възкръсването на нашия „кукеръ", ала безъ обредното оране и сѣене прѣдъ народа. Вмѣсто послѣдното, тамъ се вѣстява носене по кжщята, при коледуване (срѣщу 1 януари), на единъ плугъ или на едно малко плугче, като се пѣе при това особена пѣсень, Plugul-Plugulet, извѣстна въ много варианти. Пѣенето се съпровожда съ звуци отъ инструмента „buhaiŭ", които напомнятъ мучене на добитъкъ. Но за тия коледни обичаи не е мѣсто да се говори тукъ.

Глава III

Основни форми на обичая у балканскитѣ народи

Общи въпроси за типични особености, взаимно отношение, потекло и првородина на кукерскитѣ обичаи. — Два главни типа у насъ: кукери въ югоизточна Тракия и бабугери въ южна Македония. — Състояние на фолклорнитѣ записи и нужда отъ планомѣрни проучвания. — 1. Кукеритѣ въ югоизточна Тракия: устройство на праздника, отдѣлнитѣ фигури, ролята на царя и обредното оране. — 2. Кукеритѣ въ североизточна България: ново прѣнасяне, израждане и опростяване. — 3. Бабугери, ешкари, василичари и джамалари въ Македония; камилари и старци въ Родопско. — 4. Обща топография на обичая; „куковдень" на разни мѣста. — 5. Кукери у гърцитѣ: сходство съ българскитѣ въ Тракия и въ Македония, двойно календарно приложение, имена и черти на главнитѣ лица. — 6. Куцовласитѣ празднуватъ като гърцитѣ въ Тесалия и Македония. — 7. Ромънската бразая (турка) като наслѣдство отъ прародината на югъ и като влияние отъ източни и западни славяни. — 8. Карнавални игри у албанци, сърби и турци: смѣшение на типоветѣ и разлагане на обичая. — Кукерскитѣ маски и костюми, въ тѣхнитѣ нагледни особености.

Като разглеждаме обичаитѣ, изложени дотукъ, възникватъ твърдѣ естествено нѣколко по-общи въпроси, редомъ съ множеството други, които прѣдставятъ частенъ или второстепененъ интересъ. Ние се питаме, прѣди всичко, какви сѫ основнитѣ видове на разнитѣ обредени игри и възможно ли е да се откриятъ малко на брой типични форми, които подъ влияние на мѣстнитѣ условия и съ течение на врѣмето сѫ изпитали по-голѣми или по-малки промѣни. Слѣдъ това се слага въпросътъ за взаимно отношение на обичаитѣ у разнитѣ балкански народи, бидейки още при бѣгло сравнение явно, какво тукъ има общи извори или заемания и влияния, така че въ едни случаи обичаятъ се оказва по-старъ и оригиналенъ, а въ други по-новъ и зависимъ. Въ свръзка съ това стои въпросътъ за потекло: гдѣ е родината на първоначалнитѣ праздници и вѣрвания и отъ кои култово-религиозни традиции може да се изведе най-добрѣ значението и смисълътъ на това, що става днесъ? Най-сетнѣ трѣбва да се разкрие отношението на нашитѣ обичаи къмъ сроднитѣ само вътрѣшно или пъкъ исторически свързанитѣ съ тѣхъ обичаи у нѣкои по-далечни народи, за да се уясни подпълно естеството имъ.

При въпроса за основни форми на българскитѣ обичаи ние трѣбва да дойдемъ, щомъ внимателно съпоставяме и абстрахираме, до заключение, че тукъ се касае собствено за нѣколко вариетети на два главни типа: кукери и бабугери. Не само календарното прикрѣпване е различно, но и цѣлото устройство на игритѣ се отклонява значително. За

главно огнище на кукеритѣ у насъ трѣбва да признаемъ югоизточна Тракия, за такова на бабугеритѣ — южна Македония. Кукеритѣ въ сѣвероизточна България и въ Срѣдня-Гора идатъ явно отъ първото мѣсто, а джамаларитѣ (старцитѣ) въ западна България се осланятъ тѣсно на игритѣ въ южна Македония. Само за джамаларитѣ въ Шуменско, отбѣлѣзани тамъ като нѣщо съвсѣмъ спорадично и навѣрно твърдѣ ново, може да се допуска заемане откъмъ Карнобатско, гдѣто тѣ сѫ сега обичай, извършванъ по вършитба. Специално пъкъ бразаята въ Свищовско и Тутраканско указва на сравнително късно ромънско влияние. Така въ края на краищата оставатъ двѣ сѫществени форми на обичая, едната свързана съ Сирница, другата съ Мръснитѣ-дни отъ Коледа до Богоявление. Топографията нататъкъ уяснява добрѣ множеството отклонения, тъй като колкото по-далечъ отиваме отъ първата область, толкова обичаитѣ блѣднятъ и обѣдняватъ, смѣсватъ се съ сродното и се замъглятъ.

Въ една своя рѣчь върху древнитѣ русалски праздници и тѣхнитѣ съврѣменни отражения шведецътъ Мартинъ Нилсонъ се оплаква отъ слабия интересъ въ славянскитѣ страни, и особено на Балкански полуостровъ, къмъ народнитѣ обичаи и праздници, отъ които било записано, въ сравнение съ пѣснитѣ и приказкитѣ, твърдѣ малко.[1]) Истината, обаче, е друга: фолклорни материали отъ тоя родъ има изнесени вече доста много, и само защото западнитѣ изслѣдователи не владѣятъ обикновено ни единъ славянски езикъ, тѣмъ е отказанъ достѫпъ къмъ запазенитѣ религиозно-поетически старини на балканския югъ или на руския сѣверъ. Тѣзи изслѣдователи не подозиратъ сѫщеврѣменно, колко много е сторено за разяснение не само на домашното прѣдание, но и дори на класическитѣ и западноевропейскитѣ обреди и легенди, отъ страна на руски и други славянски учени, и цѣнни трудове като тия на Веселовски[2]) или на Аничковъ[3]) напр., гдѣто съ такава вѣщина и широка начетеность сѫ рѣшени редица проблеми на международната митическа и поетическа старина и гдѣто особено се докосватъ отблизо въпроситѣ, що интересуватъ единъ Нилсонъ, имъ оставатъ почти неизвѣстни. Ако все пакъ трѣбва да дадемъ малко право на Нилсона, то е въ смисълъ, че въпрѣки обилнитѣ свѣдѣния, съ които разполагаме, не е сторено още всичко, за да знаемъ подпълно религиозно-поетическия си битъ; анкети върху сѫществуването и характера на извѣстни обичаи не сѫ прѣдприемани планомѣрно, и когато трѣбва да сѫдимъ за едно или за друго, ние чувствуваме по нѣкога голѣми празнини. Така и тукъ, въ случая за кукеритѣ, старцитѣ, бабугеритѣ и джамаларитѣ, макаръ и да сме запознати отлично съ особеноститѣ на игритѣ въ нѣкои краища, за други мѣста боравимъ съ осѫдни данни, съ тъмни

[1]) Martin P. Nilsson, „Das Rosenfest", Beiträge zur Rel.-Wiss. III (1914), o. o. 35.

[2]) А. Веселовскій, Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, VI—X и XI—XVII. СПбгъ 1883, 1889.

[3]) Е. Аничковъ, „Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ", СбПАН. т. LXXIV и LXXVIII. СПбгъ 1903, 1905. Срв. L. Deubner, Archiv für Religionswissenschaft IX (1906), 276 и т.

загатвания и съ несигурни посочвания. Това важи особено за западна Тракия и сѣверна Македония, отъ гдѣто сж записани твърдѣ малко материали. Въ това отношение желателни сж още наблюдения, за да стоимъ при съображенията си върху една напълно сигурна почва. Какво значатъ информации, добити въ по-широкъ масщабъ на самото мѣсто, вѣрвамъ става ясно отъ новитѣ материали изъ източна Тракия. Тепърва тѣ, струва ми се, разкриватъ истинския обликъ и всичкото разнообразие на обреда въ единъ доста тѣсенъ кржгъ. Тъй или инакъ, при сегашното състояние на нашитѣ знания, можемъ да дойдемъ до такива резултати при обяснението.

1. Ако придаваме рѣшаващо значение на топографския моментъ, ние би трѣбвало да смѣтаме за класическа земя на кукеритѣ днесь само югоизточна Тракия. Нийдѣ другадѣ тия кукери не сж тъй обикнати, нийдѣ въ България тѣ не показватъ толкова жизнена сила и толкова богатство въ подробноститѣ на обичая. Заслужва да се отбѣлѣжи при това голѣмото разнообразие и пъстротата на картината въ тоя край. Отъ село до село, макаръ често и съвсѣмъ близки, се наблюдаватъ редица сжществени отклонения, различни практики, които указватъ несъмнѣно на голѣма старина и на бавна диференциация. Впрѣки това, поради голѣмия битовъ консерватизъмъ праобразътъ на игритѣ не се е заличилъ, и ние лесно се възмогваме до идеалното единство, което трѣбва да прѣдполагаме за миналото. Въ общи черти характерътъ на игритѣ, съ огледъ къмъ основния типъ и главнитѣ елементи, е тоя.

Участницитѣ въ карнавала се наричатъ почти навредъ кукери. Само въ Св. Никола, Бургаско, и въ Кайраkъ-кьой, Созополско, главната фигура се нар. и „хаджи баба“, а въ Лозенградско играчитѣ — арапи и джемале (умал. „джемальокъ“). Означението хаджи-баба е никнало по аналогия съ името на другарката на кукера (— „бабата“, па нейна страна естествено дохожда дѣдото и), арапитѣ сж наречени по единъ външенъ бѣлѣгъ, почернюването на лицето съ сажди, а джамали сж станали тѣ спор. приликата си съ мѣстнитѣ играчи подъ това име, които сжщо иматъ чудноватъ видъ. — Кукеритѣ се правятъ навредъ на Сирни-понедѣлникъ, нареченъ кукеровденъ (въ Лозенградско — „арапски день“).

Праздникътъ, се разпада явно на двѣ половини: едната е ходенето зарань по кжщитѣ, за да се играе, благослави и събиратъ подаръци, другата — орането надвечерь, слѣдъ завършека на обиколката, прѣдъ черкова, на селското хорище или на друго празно мѣсто. Въ първата главна роля играе кукерътъ и главна тежесть пада върху смѣшнитѣ похождения на разнитѣ лица; въ втората се явява на сцената царьтъ, и всичкото внимание е усрѣдено върху тържественото оране-сѣене. Въ нѣкои случаи царьтъ се вѣстява още зараньта, за да ходи и той по кжщитѣ, да черпи вино и да благослави; други пжть той бива доведенъ отъ кжщи направо на сбиралото, гдѣто ще се оре. Навредъ въ този край праздникътъ знае два момента въ играта, и нийдѣ не липсува, както другадѣ, актътъ на засѣването.

Досѣжно отдѣлнитѣ фигури, тѣхното костюмиране и тѣхнитѣ роли въ Тракия цари значително разнообразие. Ала явно личи, какъ отклоненията се дължатъ само на сетнѣшно прѣправяне, което не засѣга по-дълбоко характера на дѣйствуващитѣ лица. Сравнително най-установенъ е типътъ на кукера. Той е облѣченъ въ кози, овчи или сърнешки кожи, носи кожена маска, или си почерня лицето съ сажди, има дървенъ фалусъ, запасанъ е съ звънци и държи особения пометашъ. На негова страна стои една баба („кукерица", „кукерска бабка", „кадъна"), която обикновено носи едно дѣте отъ дърво и парцали, или ражда такова (спуска коте отъ високо), или краде истинско дѣте. Облѣчена е тя най-често въ парцаливи дрехи, има гърбица, носи кошница съ прежда и хурка и се подпира съ патерица. По нѣкждѣ тя си багри лицето съ сажди или съ червило, другадѣ има обикновени женски дрехи. Кукерътъ и бабата се мислятъ като съпрузи, затова въ Пенека ги вѣнчава единъ попъ, а кумъ и кумица имъ размѣнятъ коронитѣ; освѣнъ това, въ Маджура и другадѣ тѣ вършатъ отъ врѣме на врѣме и прѣдъ всички зрители непристойни нѣща (по нѣкога кукерътъ прави сжщото съ външни лица, които разбиратъ отъ шега). Когато кукерътъ по-късно се взима като самостоятеленъ членъ на трупата, къмъ бабата се прибавя единъ дѣдо (Св. Никола, Енимахле).

Отъ останалитѣ лица на трупата най-голѣмо постоянство показватъ харачаритѣ и плюфкачитѣ. Харачаритѣ, ту двамина ту 5—6 души, играятъ ролята на полиция. Тѣ носятъ единъ синджирь, съ който ловятъ хората и имъ искатъ неизплатени стари данъци (по нѣкждѣ издаватъ срѣщу полученитѣ суми безсрамни расписки, или вписватъ внесеното въ тефтери). Вмѣсто тѣхъ, или покрай тѣхъ, се вѣстяватъ ту цигани съ почернени лица (циганинъ и циганка, или 5—6 цигани изобщо), ту 4—5 чауши, ту арнаути, ту яничари съ дървени саби. Плюфкачитѣ се нар. още „пуфкаре" и „тифкуфци", спор. лжковетѣ (доксаритѣ), които носятъ, за да стрѣлятъ пепель по лицето и по дрехитѣ. Тѣ тъй сжщо се чернятъ и носятъ дървени оржжия, а по нѣкога (Маджура) имать на главата си бричена кожа или мѣхъ отъ сирене, за да сочатъ съ плѣшива глава. Доста постоянна фигура е и берберинътъ, що бръсне съ дървена сабя, по-малко разпространена докторътъ („хекиминътъ", въ Караадаръ съ жена, „болúца"). На много мѣста вървятъ нѣколко двойки, облѣчени прилично като момци и моми (или „главеници", „сеймени", „арапи и кадъни", тукъ-тамѣ само една двойка), и тѣхъ вѣнчава (Енимахле) особенъ попъ, който другадѣ, прѣправенъ като истински попъ, само ръси по кжщитѣ. Най-сетнѣ доста обикнато лице е и сждията („кадията"), съ кошерище на глава и лула въ уста (Енидже), който води едного, прѣправено на камила, или пъкъ осжжда на бой съ фаланга.

Въ втората часть на церемонията изпжква особено царьтъ (въ Ятросъ „деспотъ"). Докато въ едни мѣста той ходи още зарань, да благославя по кжщитѣ, въ други той се явява едва надвечерь на сбиралото, возенъ отъ нѣколцина („волове" въ Енимахле) въ кола съ двѣ колела. Царьтъ е облѣченъ празднично, окиченъ е съ ордени, окржженъ е и

пазенъ отъ „галази“ или „сеймени“ въ войнишки дрехи. Избиранъ е отъ селянитѣ, по нѣкждѣ е плащанъ, както кукерътъ, по нѣкждѣ се гледа да бждатъ той и жена му („царица“) „честити сѫпрузи“ или да иматъ първо дѣте мжжко. Съвсѣмъ рѣдко той има фалусъ и носи кржтъ (Св. Никола), и само въ единъ случай той липсува, бидейки замѣненъ отъ селския кметъ (Кайрякъ-кьой). По нѣкждѣ бива избиранъ за три години (Маджура).

Събранъ народътъ на едно мѣсто и пристигналъ царьтъ, донасятъ орало, въ което се впрѣгатъ или кукера съ нѣкого отъ дружината — това по-рѣдко —, или харачаритѣ, или момитѣ и момцитѣ, или плюфкачитѣ, или изобщо двамина отъ играчитѣ. Обикновено оре кукерътъ (само по нѣкждѣ царьтъ), като прави три прави или въ кржгъ бразди, а царьтъ сѣе и нарича за плодородие и ефтиния. Както оре, кукерътъ бива нападнатъ и валенъ, или спънатъ и гътнатъ, нѣкждѣ пъкъ самъ полита на лѣво и на дѣсно — за да пада и лѣга житото на нива. Послѣ слагатъ на кукера софра и, кога той хапне три залъка, свалятъ го понѣкждѣ пакъ. Обикновено обаче го „убиватъ“ съ пушка, при което той пада като мъртавъ, — и бабата тогава го оплаква, — послѣ изведнъжъ оживѣва и скача. Царьтъ по-рано раздава на всички събрани по парче хлѣбъ и търкулва крината, отъ която е хвърлялъ сѣме, за да прѣдсказва по падането ѝ за добро или лошо плодородие. На край кукеритѣ си устройватъ съ събраното веселба, като въ по-ново врѣме тукъ-тамѣ подаряватъ нѣщо и за черковата,

2. Кукеритѣ въ сѣвероизточна България не сж първично явление, както на югъ, а прѣнесени въ ново врѣме. Гатанка до нѣкждѣ прѣдставятъ само т. н. гребенци, по-старо население въ Силистренско, което отчасти се родѣе по езикъ и по носия съ българитѣ въ Шуменско. Докато послѣднитѣ, макаръ и по-близки до Тракия, не знаятъ кукеритѣ днесь и не сж ги познавали въ миналото (поне никакви слѣди отъ тѣхъ нѣма), гребенцитѣ, наопаки, правятъ на куковдень ревностно своитѣ кукове. Дали обичаятъ е останалъ у тѣхъ отъ незапомнено врѣме, или е донесенъ отсетнѣ, не може да се рѣши сега окончателно, при липсата на по-обстойни и напълно достовѣрни етнографско-езикови данни. Всѣкакъ, безъ да прѣдрѣшавамъ въпроса за потекло и старинность на това население,[1]) азъ съмъ наклоненъ да смѣтамъ куковетѣ тукъ за нѣщо вторично, донесено може би заедно съ по-стари пришелци отъ югъ. Възможно е именно, щото гребенцитѣ, като по-компактна маса прѣселенци отъ Тракийско, вдигнати прѣди три-четири вѣка и заседнали въ напуснати мѣста, да пазятъ още кукеритѣ, макаръ и опростени, когато

[1]) Докато Л. Милетичъ, Старото бълг. население, 58 нт., 159 нт., и СбНУ. XXI, 62 нт. брои съртскитѣ села около Шуменъ, както и гребенцитѣ, за най-старо мѣстно население, Б. Цоневъ, Диалектни студии, СбНУ. XX, 30, 34, 42 нт., е наклоненъ да ги смѣта сравнително нови колонисти отъ югъ, отъ Тракийско, и то възъ основа на нѣкои езикови особености, които издаватъ родство съ рупски и родопски диалекти. Вж. за това и съображенията по-долу.

сроднитѣ съртски села въ Шуменско, като примѣсени съ старо мѣстно население и повлияни по-силно въ бита и езика си отъ него, да сж ги забравили сравнително още рано. Основание да смѣтамъ кукеритѣ за донесени отъ югъ ми дава фрагментарниятъ и отживѣлъ характеръ на самата игра: куковетѣ, окичени съ маски на чудновати животни и снабдени съ клюнкове (куки), ходятъ само по кжщята, безъ да вършатъ обредното засѣване и другитѣ подробности на слѣдобѣдното тържество. Гдѣто по изключение има оране и засѣване (бабата впрѣга двама кукове), тамъ навѣрно се касае (както е въ с. Козгунъ напр.) за поново влияние въ XIX вѣкъ, чрѣзъ прѣселенци отъ Лозенградско.

Че обичаятъ не намира благодарна почва на сѣверъ, показва найдобрѣ това, що се наблюдава въ Добруджа и въ Бесарабия. Отъ края на XVIII вѣкъ и отъ началото на XIX въ тия страни се установяватъ много бѣжанци и колонисти отъ Тракийско, особено отъ Одринско, които занасятъ съ себе си и обичая, практикуванъ въ роднитѣ мѣста. Но било защото попадатъ между други пришелци (отъ Шуменско и Старо-Загорско), които не знаятъ карнавала на Сирница, било защото въ новия край изобщо се отърсватъ отъ грубия и нехристиански обичай на маскиране, вече второто поколѣние прѣстава да прави кукери, а гдѣто тѣ тукъ-тамѣ се спазватъ до прѣди едно-двѣ поколѣния (съвсѣмъ рѣдко и днесь), тамъ нѣма вече ни слѣда отъ сложната церемония на оранъ и засѣвъ. Останало е само прѣобличането и въоржжаването, забравени сж редица важни характери, изхвърленъ е фалусътъ, и кукеритѣ, 10—15 на брой, просто ходятъ да правятъ смѣхурии. Царьтъ не се вѣстява изобщо (само на едно мѣсто благославя нѣкакъвъ „хаджия"), бабата става „булка", и помнятъ се само случайно „кадията" и „берберинътъ". Съпоставенъ тоя фактъ съ състоянието на кукеритѣ у гребенцитѣ, вѣроятно става, че и у послѣднитѣ обичаятъ е нѣщо вносно, а не първобитно, тъй като и тѣ сж опростили и обезсмислили до крайна степень това, което е живъ народенъ празднкъ другадѣ. Въ Бесарабия пъкъ обичаятъ е прѣнесенъ на първия понедѣлникъ отъ Великия постъ, за „царь" се избира най-голѣмиятъ нехранимайко, а „дѣте" се носи само въ кжщитѣ на бездѣткинитѣ — като съвсѣмъ ново битово-магическо приложение на неясния откъмъ своята символика старъ обичай. Всичкитѣ тѣзи черти на израждане и отпадъкъ явно свѣдочатъ за безвъзвратно отказване отъ обредната практика на прадѣдитѣ. И както тукъ прѣсаждането въ селища съ други битови особености убива обичая, така, наопаки, когато „загорци" отъ сѣверна България и Старо-Загорско попаднатъ (въ XVIII в.) между „рупци" на южнитѣ страни,[1]) лесно усвояватъ чуждитѣ тѣмъ прѣди кукери, бидейки тия законъ у старото мѣстно население. Въ единия и въ другия случай ние имаме работа съ битово приспособяване, при което кореннито наддѣлява, а донесеното

[1]) Срв. К. Иречекъ, СбНУ. V, 510; Л. Милетичъ, Старото бълг. население 30—34; П. Орѣшковъ, СпБАН. VIII, 102, 106.

отъ вънъ и отчужденото умира бързо. Не племенната близость, а трайното културно общуване и надмощие благоприятствува за упоритото отстояване на обичая, както и за прѣдаването му на новодошли меншиства.

3. Въ Македония кукерскиятъ маскарадъ е изключително зименъ праздникъ: игритѣ ставатъ само отъ Коледа до Ивановдень, най-често на Нова-година и на Водици. Участницитѣ носятъ различни имена: въ Драмско и Сѣрско тѣ се нар. бабугери, въ Неврокопско „бабурци", въ Битолско „бабари", въ Костурско и Воденско ешкари, въ Охридско василичари, въ Горно-Джумайско сурувaскаре, а въ Скопско джамалари. Въ частности игритѣ, подобно на имената, се отклоняватъ доста помежду си, и обредниятъ елементъ отстжпва значително на чисто забавното. Врѫзката между обичая въ Тракия и тоя въ Македония е слаба, и то не само защото въ Тракия имаме работа съ единъ пролѣтенъ (по-право прѣдпролѣтенъ) праздникъ, а въ Македония съ единъ зименъ. Липсата на името „кукеръ" на западъ върви успоредно съ липсата на други сжществени страни отъ кукерската церемония, каквото напр. на редица фигури, съ царя на първо мѣсто, и на обредното оране и засѣване. Очевидно, двата обичая издаватъ двѣ различни културни струи, макаръ и да се схождатъ въ основата си тенденция, като народенъ карнавалъ, ословенъ на древнитѣ Дионисии. Съединително звѣно образуватъ бабугеритѣ въ Малгарско: отъ една страна тѣ се правятъ, както въ източна Тракия, на Сирни-заговѣзни, отъ друга, тѣ носятъ име както въ Драмско и Солунско, при това сж твърдѣ опростени откъмъ обредни елементи. По всѣка вѣроятность обичаятъ тукъ, — изолиранъ въ практиката си наспроти това, що става въ Визенско, — не е мѣстенъ източнотракийски, а прѣнесенъ откъмъ западъ, заедно съ нѣкои македонски колонисти. На Сирни-заговѣзни правятъ своитѣ бабугери и гърцитѣ въ Солунско.

Въ югозападна Македония (Костурско-Воденско) играчитѣ се правятъ на 15—20 „ешкари" и на 5—6 „невѣсти". Първитѣ се прѣобличатъ въ разни характери, най-често като харамии, при което нѣкои („арапи") си чернятъ съ сажди ржцѣтѣ и лицето, а вторитѣ сж прѣмѣнени като булки. Било отъ групата на дѣцата, било отъ тая на момцитѣ и мжжетѣ, които празднуватъ отдѣлно (първитѣ на 31 декемврий, вторитѣ на 1 януарий), прѣоблѣченитѣ ходятъ да играятъ по кжщитѣ и да събиратъ (често чрѣзъ изнудване) пари. По-нататъкъ не става нищо. — Въ Битолско „бабаритѣ" се прѣправятъ на страшилища или на камили, окачватъ си звънци, и все на сжщитѣ дни ходятъ да събиратъ подаръци или да биятъ песетата. „Василичаритѣ" въ Охридско ходятъ на 1 януарий, като правятъ едного на невѣста, а другиго на търкалящъ-четвероного (той има ярешки звънецъ), и напомнятъ по-скоро коледарска дружина. — Въ Горно-Джумайско кукеритѣ сж се смѣсили, сжщо както и въ Кюстендилско, сѣ тѣзи, що ходятъ да честитятъ новата година, и се нар. „сурувaскаре". Тѣ си правятъ „невѣста" и „мечка", както и

„старци“, които съ гласъ и дегизация искатъ да бѫдатъ такива. Послѣднитѣ се издаватъ като влияние отъ Радомирско или Родопско. — Въ Драмско и Неврокопско обичаятъ се прави на Водици (6 януари): прѣоблѣченитѣ като арапи, мечки или хайдути водятъ една „невѣста“ и събиратъ подаръци, за да се гощаватъ. — Въ Скопско, най-сетнѣ, вечерьта срѣщу Нова-година правятъ джамалари съ „невѣста“ (или „баба“), които благославятъ и събиратъ подаръци по кѫщитѣ.

Джамаларитѣ въ Скопско се родѣятъ съ тия отъ Кюстендилско, отъ гдѣто навѣрно сѫ прѣнесени. Тукъ, въ Кюстендилско, тѣ сѫ се смѣсили съ коледаритѣ, и то до толкова, щото послѣднитѣ се наричатъ сѫщо джамалари. Но и обратно джамаларитѣ се наричатъ често коледари и рецитиратъ коледарскитѣ благословки. Дружината имъ ходи отъ Коледа до Богоявление. Въ нея влизатъ начернени, маскирани, прѣоблѣчени въ кожуси и кожи и накачени съ звънци хора, които каратъ отпрѣдѣ си направения като „камила“ и водятъ една „невѣста“. Ако се срѣщнатъ двѣ дружини, биятъ се до кръвь и често падатъ убити; и сега се знаятъ „коледжански гробища“. — Въ Трънско, Радомирско, Вранянско, Босилиградско, Царибродско и Пиротско правятъ сѫщо обичая, само че играчитѣ се нар. обикновено старци. Прави се „старецъ“ и „бабичка“ (или „дѣдо“ и „дѣдица“, съ дървена маска, „карлица“, т. е. коритце), освѣнъ това „дѣверъ“ и др. лица, въоржжени съ дървени пушки, саби и топузи, които реватъ като магаре, мяучатъ като котки, и т. н. Тѣ напомнятъ отблизо коледаритѣ въ Софийско, съ тѣхнитѣ „старецъ“, „баба“ и други лица, накачени само съ звънци и въоржжени съ дървени саби и топузи. Джамалари и старци вършатъ нѣкои неприлични нѣща, поради което обичаятъ е станалъ вече неприятенъ за повечето селяни.

Въ свръзка съ тия игри стоятъ камиларитѣ на Водици въ Родопско (Рупчосъ), гдѣто обаче се правятъ и старци-кукери на Сирни-понедѣлникъ (източно влияние), наречени въ Гюмюрджинско калугери, а въ Ахѫ-Челебийско дракусе. Камила (по-късно „рогачъ“) се прави и въ Срѣдна-Гора, но вече на Сирни-понедѣлникъ. Тя е свързана тамъ съ старцитѣ или кукеритѣ на сѫщия день, които се схождатъ съ кукеритѣ отъ източна Тракия, отъ които тѣ сѫ само блѣдно отражение, подобно на това въ сѣвероизточна България.[1]) Усамотено стои съобщението за камила по Коледа въ източна Тракия. „Въ единенскитѣ села, пише Л. Каравеловъ,[2]) българитѣ правятъ на Бѫдни-вечерь, срѣщу Коледа, камила отъ различни кърпи и дрипели и носятъ я изъ кѫща въ кѫща, гдѣто имъ даватъ хлѣбъ, сирене, пари и други такива. Тая камила има четири крилѣ и нарича се така сѫщо кръсташъ. Когато камилата бива донесена въ нѣкоя кѫща, то момичетата и момчетата плашатъ съ нея стопанина и пѣятъ:

Петре вѣтре, не кръши върбе,
Не троши врата, не губи арманъ!

[1]) Вж. допълнението на края за старци, старчинари и пр. въ Пловдивско.
[2]) Знание II (1876), 59.

Ако селото е голѣмо, то правятъ по нѣколко кръсташе, които се биятъ между себе си". Интересно е, че на тия кръсташе даватъ имената Страшко, Бѣлчо, Горно, Рѣзко, които сж и имена на вѣтроветѣ. Играчитѣ, значи, се мислятъ тъждествени съ кръсташитѣ-орли, що носятъ вѣтроветѣ.

4. Отъ прѣгледа до тукъ личи добрѣ, какъ и гдѣ сж застжпени народнитѣ карнавални обичаи въ Българско. Колкото се отнася до кукеритѣ на Сирни-понедѣлникъ, тѣ сочатъ първоначално съвсѣмъ непознати въ сѣверна България, както на изтокъ, така и на западъ, съ изключение може-би на нѣкои балкански мѣста, близки до Тракия.[1]) Въ Добруджа, както се каза, тѣ сж сравнително ново явление, прѣнесено отъ прѣди сто години насамъ, при това тѣ не хващатъ тамъ яко коренъ и клонятъ къмъ изчезване. Между гребенцитѣ въ Силистренско, по всичко сждено, тѣ сжщо сж донесени отъ другадѣ обичай, както показва крайното имъ опростяване и липсата имъ у другитѣ староседелци въ Русенско, Шуменско и Варненско, които се схождатъ донѣкждѣ откъмъ носия и диалектъ съ гребенци. Истина, по разни мѣста на сѣверна и дори западна България, както и въ Сърбия, все още казватъ „кукувдень" или „куково лѣто", въ смисълъ на старото ad calendas graecas.[2]) („Нека дойде кукувъ-день!" т. е. никога: Славейковъ, Бълг. притчи I, 304; „Ще бжде на куковъ-день" или на „Благовецъ" тамъ II, 214; и тия пословици взиматъ деня като несериозенъ празникъ, който нѣма да дойде скоро, — подобно на пословичния изразъ: „На Врьбница въ срѣда", Славейковъ I. 280, или „По просяна жетва", тамъ II. 68, т. е. никога, „защото просото се сѣе малко и жетвата му не се вижда твърдѣ". Въ подобенъ смисълъ се казва и: „Ще прокопса на конски Великъ-день", т. е. никога: Славейковъ II, 217. „Ще ми го намѣришъ на куково лѣто!" казватъ въ Шуменско и Пловдивско, спор. показания на днешни хора. Може-би тукъ спада и котленскиятъ изразъ: „Дъно тж кýкурж!" „Пустата кукура", СбНУ. XV, 185. Казва се, спор. Славейковъ II, 31: „Отъ попъ

[1]) Писательтъ Ив. Кириловъ, родомъ отъ гр. Елена, ми съобщава, че въ дѣтинството му (около 1881 г.) въ Елена на Сирни заговѣзни „знахарката" баба Иваница Василчина се явявала облѣчена въ голѣмъ кожухъ, съ голѣма патерица, обута въ царвули, и маскирана съ платъ отъ синъ сукманъ, на който имало изрѣзани дупки за уста и очи. Очитѣ наоколо били ушити съ червенъ конецъ, устата имали зжби отъ бѣлъ бобъ, брадата била отъ козя вълна. Бабата ходѣла изъ махлата, посѣщавала хората по трапезитѣ и плашала дѣцата, че си отивали Мръснитѣ-дни. — Името кукеръ или куковдень тукъ не се помни, и обичаятъ е забравенъ вече. По всѣка вѣроятность той е билъ отживѣла заемка отъ Тракийско, отъ близкитѣ загорски и сливенски мѣста.

Ц. Гинчевъ, сп. Трудъ I (1887), 747, съобщава за обичай, запомненъ отъ него прѣзъ 1872 г. въ Габрово. На Гергьовденъ (— да ли не на Заговѣзни?) момчета се обличали въ дрипави дрехи, като старци, ходѣли по кжщята и тракали съ тояга, послѣ бѣгали накрай града, гонени отъ дѣцата, и се връщали прѣзъ други улици дома, гдѣто се прѣобличали и измивали начерненото си лице. — По митоложкото тълкуване на нашия етнографъ, „тукъ стареца прѣдставлява зимата, която ... избѣгва — отстжпва вече мѣсто на лѣтото".

[2]) Calendae сж у римлянитѣ първиятъ день на всѣки мѣсецъ, по който се брои и врѣмето. Гърцитѣ въобще не знаятъ това означение, така че изразътъ ad calendas graecas е сжщото, което и нашето „на куковденъ", т. е. никога. Споредъ Суетона (Augustus 87), императоръ Августъ често си служалъ съ този изразъ за нередовни и закъснѣли длъжници: тѣ щѣли да платятъ „на гръцкитѣ календи".

кукъ, а отъ кукъ — попъ“, съ ясно прѣнасяне възъ основа на външно сходство въ облѣклото. Въ сѣверозападна България наричатъ Благовецъ, 25 мартъ, „куковъ-день“, а „Ще го чакамъ на куковъ-день“ или „Ще дойде на куковъ-день“ значи никога: Д. Мариновъ Жива Старина I, 129. Дори въ Прилѣпъ е проникнала пословицата „На кукловъ-день ке бидет“, т. е. никога: Цѣпенковъ, у Шишмановъ, СбНУ. IX, 564, както се казва и въ Щипъ: „На куковъ-день ке земе пари“, СбНУ. III, 256, макаръ кукери и да не се знаятъ. Тукъ се отнася може-би и изразътъ въ Врачанско: „Craналъ на кóкеръ“, за отслабналъ, измѣненъ, погрознѣлъ човѣкъ). Ала това сѫ остарѣли прѣкосвания, които не напомнятъ никакъвъ обичай и които лесно сѫ могли да дойдатъ отъ южна България, особено отъ източна Тракия, гдѣто тѣ сѫ по-употрѣбителни и иматъ по-голѣмъ смисълъ. Такова ще е потеклото и на сѣмейното име „Кукерски“, което се знае въ с. Острецъ, Ловешка или Троянска околия.[1]) Специално въ сѣверозападна България нѣма ни кукери ни джамалари, така че Стара-планина сочи да отдѣля въ това отношение рѣзко едната половина на България отъ другата, и само въ южната — въ Тракия, Македония и Софийско — има тоя родъ игри, като не броимъ бразаята въ Свищовско и Тутраканско, която, както ще видимъ, възлиза къмъ ромънски обичай и е уведена въ по-ново врѣме.

Въ южно Българско кукери и джамалари (бабугери) се изключватъ дотолкова, доколкото въ Македония нѣма изобщо кукери и доколкото джамаларитѣ сѫ твърдѣ малко познати въ Тракия, и то като „камилари“ на Сирница, а не прѣзъ зимата. Макаръ кукерътъ въ Лозенградско (Кория) да се нар. и старецъ и джемалъ, макаръ и да правятъ камила въ Деде-Агачко, Хасковско и Чирпанско, както и въ Карнобатско, обичаятъ не показва нѣщо специфично, което да го сближава прѣко съ джамаларитѣ на западъ, както не стои въ връзка съ тѣхъ камилата или „кьоравата кобила“ въ Плѣвенско (срв. СбНУ. XXVIII, 334). Кукеритѣ достигатъ на западъ едва до Срѣдня-Гора (на сѣверъ) и до Хасковско (на югъ, срв. СбНУ. XXVIII, 378), отъ гдѣто започватъ пъкъ старцитѣ (въ Карловско, Софийско и Родопско). Тѣхното истинско царство се простира по-наизтокъ, гдѣто тѣ сѫ навредъ познати — отъ Стара-планина до Мраморно море — и все подъ едно и сѫщо име.

5. Обичаитѣ у гърцитѣ показватъ сѫщата двойственость откъмъ календарно прикрѣпване, вѫтрѣшенъ характеръ и разпространение, както и българскитѣ. Макаръ свѣдѣнията тукъ и да не сѫ тъй обилни,[2]) тѣ все позволяватъ да се правятъ извѣстни обобщения. Интересно е, прѣди всичко, че кукери, или както се нар. още играчитѣ, се правятъ само въ сѣвернитѣ гръцки земи и колонии: — южно отъ пл. Отрисъ, въ

[1]) Име Георги Кукерски отъ Острецъ срѣщнахъ въ Прѣпорецъ, 28. I. 1920 г. Село Острецъ има и въ Ловешка и въ Троянска околия, но тукъ не е посочено кое отъ тѣхъ се поменува. — Между българитѣ въ Седмиградско има сѣмейно име Куверовъ, срв. гл. V.

[2]) Не само защото има сравнително по-малко наблюдения за гърцитѣ, но и защото нѣкои извори не ми сѫ достѫпни въ София.

кралството, за тѣхъ никой не е чувалъ.[1]) Може да се говори тукъ за два типа обичаи: източно-тракийски и тесалийско-македонски. Първитѣ сѫ прѣдпролѣтенъ праздникъ, и ставатъ на Сирни-понедѣлникъ, а вторитѣ зименъ, и ставатъ отъ Коледа до Ивановденъ. У гърцитѣ отъ Травия (на изтокъ отъ Одринъ) се явяватъ почти сѫщитѣ лица въ кукерския карнавалъ, както и у българитѣ. Различни сѫ само имената и нѣкои второстепенни черти. Около Виза и Василико се правятъ двама кукери, нар. καλόγεροι, съвсѣмъ като нашитѣ, обаче съ тая разлика, че лѫкъ носи единъ отъ тѣхъ; правятъ се още момъкъ и мома (една или по-вече двойки), баба съ „дѣте", двама цигани и стражари. Послѣднитѣ четири лица отговарятъ по дегизировка и назначение на нашитѣ харачари (цигани). Въ самото Василико има двойка отъ кукеръ (χούχουτους) и кукерица, придружени отъ гавази. Обходи ли зараньта селото, слѣдъ обѣдъ дружината се сбира на площада, гдѣто ще става орането и сѣенето. Въ Виза оре и сѣе кукерътъ, който бива убитъ отъ другаря си, и царь изобщо не се вѣстява. Такъвъ царь има обаче въ Василико и въ близкитѣ села Кости и Бродилово, и той се вози на кола съ двѣ колелета, сѣе и благославя, послѣ бива хвърленъ въ морето или въ рѣката. Въ частности церемонията тукъ съ гощаването, орането и убийството на кукера отговаря подпълно на нашия обичай.

Въ Македония и сѣверна Гърция се натъкваме на друга практика, сходна съ нашитѣ бабугери, ешкари и старци. Праздникътъ става на Нова-година или на Богоявление. Играчитѣ, нар. по нѣкждѣ бабугери (μπαμπόγεροι), а другадѣ ругачари (ῥουγκατσιάρι), се правятъ на двойки „младоженци" (моми и невѣсти), една баба, единъ арапинъ, единъ докторъ, харамии и още нѣколко лица. Тѣ ходятъ отъ кѫща на кѫща, играятъ и събиратъ подаръци и пари, съ които послѣ си устройватъ гощавка. — Само въ с. Сухо, и. отъ Солунъ, и на островитѣ Скопелосъ и Скиросъ играта става както въ Тракия, на Сирни-понедѣлникъ, безъ обаче да показва сѫщитѣ черти, бидейки изоставено всичко, освѣнъ маскирането и ходенето по кѫщитѣ за просия.

6. Куцовласитѣ празднуватъ като гърцитѣ въ Тесалия и Македония. На Нова-година или на Богоявление тѣ правятъ арапи, лигучари или аругучари (имената сѫ зети отъ гърцитѣ), които въ Мъгленско се нар. джамалари, а въ Невѣска ишкинари (отъ нашитѣ „ешкари"?). Забѣлѣжително е, че има редица характери, които сѫ непознати на българи и гърци: това сѫ, именно, дяволитѣ, вампиритѣ, карагьозътъ, мечкитѣ, и др. „Бабата" въ нѣкои села около Пиндъ има „дѣте", а единиятъ кукеръ („капитанъ") бива убитъ и послѣ пакъ оживѣва, както въ Тракия. Въ Невѣска кукеритѣ, назачи се нар. „здругамани", българско влияние. Инакъ обичаятъ у куцовлаcитѣ не прѣдставя нищо особено и се издава изцѣло като заемка отъ гърцитѣ.

[1]) Срв. Wace, Annual of the Br. Sch. at Athens XIX, 263.

7. У ромънитѣ на сѣверъ отъ Дунава обичаятъ е билъ доскоро твърдѣ живъ и широко разпространенъ. Той се издава, отъ една страна, като прарОмънско наслѣдство отъ югъ, — и въ тоя смисълъ могатъ да се тълкуватъ допиркитѣ съ обичаи у куцовласи и македонски българи, — отъ друга като културно влияние отъ полска и украйнска страна, както показва името турица и обикнатото маскиране като коза. Главна фигура е бразаята или турката (съ овча глава, или глава на еленъ, и муцуна, що трака); тя се води отъ ватафъ и ходи съ коледаритѣ. Покрай нея се правятъ старци, момичета, баба съ хурка, евреи (мѣстна ромънска фигура) и арнаутинъ. Послѣдниятъ по нѣкждѣ убива турката или евреина, които оживѣватъ съ помощьта на докторъ, слѣдъ като сж били опѣяни отъ попа и оплакани отъ момичетата или бабата. Пантомимата се схожда съ убийството на кукера у куцовласитѣ. Другадѣ коледаритѣ иматъ „котки“, „коне“ и „царь“ като българскитѣ коледари, а въ нѣкои мѣста пѣятъ дори български коледни пѣсни. Тѣзи ромжнски обичаи сж минали и отсамъ Дунава, у българитѣ, както показва зимниятъ карнавалъ въ Тутраканско и Свищовско, съ неговата бразая, сходна по костюмъ, маска съ рогове и игра съ ромънската, и съ неговия ункешинъ (ромън. unchiaş, „старецъ“). Така бразаята въ сѣвероизточна България, практикувана като по-нова кукерска игра, — безъ да измѣства старата прѣзъ Сирница, — се явява съединителна брънка въ веригата, що има за начало тракийския гръко-български карнавалъ и за край ромъно-молдавската коледна игра. По срѣдата въ тоя кржгъ стоятъ македонскитѣ зимни игри у българи и гърци и куцовласи, и сръбскитѣ весели праздници прѣзъ зима и на ранна пролѣть. Въ Ромъния празднуването съ бразая като че ли съвсѣмъ е загубило първоначалното си магическо приложение, тъй живо чувствувано въ източна Тракия, и това личи не само отъ изключително забавителния характеръ на обичая, но и отъ слѣдната етиологическа легенда.[1]) Въ Трансилвания се разказва, че Ной поискалъ да вземе въ кораба си 1 чифтъ отъ птицитѣ турка, тѣ обаче се възгордѣли, като рѣкли, че могатъ да плуватъ по водата прѣзъ 40-тѣ дни, докато държи потопътъ. Ной нѣмало що да прави. Водитѣ придошли, турката плавала, плавала, ала отъ умора и гладъ се удавила, и родътъ ѝ се загубилъ. За споменъ останалъ обичаятъ по Коледа.

8. Свѣденията ни за Албания не откриватъ нѣкакви по-значителни слѣди отъ карнавално-кукерски игри въ тая страна. Само въ прѣдпослѣдната сжбота на Великия пость дѣцата се прѣобличатъ, окичватъ се съ вѣнци и водятъ „булка“, за да просятъ. Дружината се състои отъ шесть души: едно дѣте носи кошница за подаряванитѣ яйца, друго държи шията отъ казанъ за варене, която му служи като тржба за свирене, а трето е прѣоблѣчено като булка, νύφε, грьц. νύμφη.[2])

[1]) T. Pamfile, Crăciunul, 177.
[2]) J. G. v. Hahn, Albanesische Studien I (1854), 156.

Въ Сърбия се знае „куковденъ“ въ значение на никога, ала кукери нѣма. Само въ Черна-Гора и въ Косовско ходятъ дѣдо и баба прѣзъ Сирни-заговѣзни, а въ по-старо врѣме се прѣобличали и коледаритѣ, както правятъ днесь това „чароицитѣ“ въ Босна, отмѣстени прѣди Коледа, и коледаритѣ-русалии“ въ Гилянско съ своята „дѣдица“. Нѣкога въ Дубровникъ, както и въ други краища на Сърбия (Пожаревецъ), е ходила турица, пар. и клоцалица, която напомня сродната маска на Западъ и камилата на джамаларитѣ. Всичко свидѣтелствува за смѣшение на карнавалнитѣ типове и за разлагане на обредностьта, която едва още се помни тукъ-тамѣ.

Джамалари правятъ не само българи сърби и ромжни, но и найновитѣ поселенци на Балкански п-овъ, турцитѣ, ала просто като забава, а не съ нѣкакво обредно назначение. Обичаятъ у тѣхъ е прикрѣпенъ къмъ есеньта, както карнавалътъ у мухамеданитѣ въ сѣверна Африка, и любопитно е, че редомъ съ фигурата на джемала (камилата) се явява тая на пърча. Ходи двойка отъ мжжъ (камила, пърчъ) и булка и проси по кжщитѣ, правейки шумъ и пожелавайки навѣрно берекетъ. Доколко маскитѣ съ орлови крилѣ и въоржженитѣ съ голи саби играчи, които сж се виждали още въ XVI вѣкъ въ нѣкои турски и български селища,[1]) иматъ нѣщо общо съ тия или ония кукерски игри, остава отворенъ въпросъ. Всѣкакъ, трѣбва да се отбѣлѣжи, че все наесенъ, слѣдъ обиране на земнитѣ произведения, правятъ своитѣ кукери („баинбеци“) и българитѣ въ нѣкои родопски краища (Дарж-дере).

Би било твърдѣ поучително за историята на карнавалнитѣ игри и фигури у балканскитѣ народи, ако разполагахме не само съ описания на обичаи и характери, но и съ тѣхнитѣ нагледни изображения. Съпоставянето на сроднитѣ факти отъ фолклора би получило така една по-обективна опора, понеже вещнитѣ прѣдстави сж неведнъжъ въ състояние да уяснятъ добрѣ връзката и зависимостьта на обредитѣ съ еднаква основа. За жалость, само рѣдко записвачитѣ отъ прѣди или отъ по-късно сж имали възможность да си служатъ съ фотографски апарати, за да прѣдставятъ и на окото онова, което сега долавя само въображението ни. Наистина, този родъ битови явления биха могли да бждатъ илюструвани и чрѣзъ сбирки отъ костюми и съотвѣтнитѣ принадлежности, и такива дѣйствително влизатъ въ инвентаря на нѣкои етнографски музеи, ала изобщо сторено е доста малко въ тая посока. Етнографскиятъ музей въ София разполага съ 10-тина кукерски маски,

---

[1]) Французкиятъ пжтописецъ du Fresne-Canaye отъ XVI вѣкъ видѣлъ въ Долня-Баня, кагъ единъ мусулманинъ празднувалъ своето обрѣзване, „Всички отъ четата бѣха облѣчени въ странни кожи отъ диви животни, съ гола сабя въ ржка и съ голѣми орлови крила на глава . . . Тѣ тичаха единъ срѣщу другъ съ викове и ругатни“. По пжтя за Цариградъ, въ едно християнско село около Свиленъ, сжщиятъ пжтникъ видѣлъ пакъ „многобройни конници въ диво облѣкло отъ вълна и тигрови кожи, съ маски à la morlaque, направени отъ сжщитѣ звѣрски кожи, на които муцуната служеше за маска, а на главата си имаха разперени орлови крила“. Срв. Л. Поповъ, Българска сбирка XX (1914), 586, 598.

събрани отъ Бургазко, Тутраканско, Карловско и Радомирско, и тѣ сж възпроизведени въ описанието на Д. Мариновъ.[1]) Прѣдполагамъ, че и другитѣ национални музеи на Балкански п-овъ и въ Ромъния иматъ образци отъ такива маски и костюми, ала тѣхнитѣ публикации не изнасятъ нищо подобно. Едничко въ описанието на Wace за гърцитѣ и на Pamfile за ромънитѣ сж дадени нѣколко снимки, които ни позволяватъ да си съставимъ отчасти идея за облѣкло и пантомима на дружината кукери. При тоя оскжденъ материалъ, естествено, мжчно е да се правятъ какви и да е систематични съпоставки, за да се изтъкне родство, зависимость и обособяване на карнавалнитѣ фигури въ чисто материално отношение, — макаръ това и да е твърдѣ важно съ огледъ къмъ генеалогията на игритѣ у разнитѣ народности. Особено интересно за у насъ ми се струва, да се събератъ кукерски костюми или да се направятъ снимки отъ кукерски празднувания въ източна Тракия, гдѣто старината е още тъй жива. Тепърва слѣдъ като имаме такива албуми и колекции отъ по-вече мѣста въ България, както и отъ другитѣ страни, изслѣдването ще може да се занимае съ въпроса за балканския карнавалъ и въ строго етнографски смисълъ. Сжщото важи и за свързанитѣ по сжщество съ кукеритѣ русалии калушари, отъ които нѣмаме ни едно изображение у насъ или другадѣ, за да ги почувствуваме прѣдметно.

---

[1]) Извѣстия на Етнограф. музей I (1907), 21 нт. (10 снимки). Срв. сжщитѣ въ СбНУ. XXVIII и двѣтѣ фигури, заедно съ описание на кукеритѣ, у Ст. Костовъ. Архивъ на М-вото на Нар. Просвѣщение, г. II (1910), кн 1, стр. 351–357. — Снимката, която прилагамъ въ края на този трудъ, прѣдстави сборна таблица на кукерскитѣ кукли и маски въ Етнографския музей.

Глава IV

Съврѣмененъ карнавалъ и древни Дионисии

I. Сходството на българския обичай съ гръцкия и ароманския указва на общъ изворъ и на взаимна зависимость. — Топографска основа за гръцкото влияние. — Откритието на Dawkins за съвпадежъ на днешния карнавалъ въ Тракия съ праздника на Диониса въ древна Атика. — Култъ на Диониса у тракитѣ и гърцитѣ; мимическото изображение на мита и особената оргиастика. — Виното и фалусътъ въ обредностьта. — Устройство на Антестериитѣ (прѣдпролѣтния праздникъ на Диониса): епифания на бога и carrus navalis; свещенниятъ бракъ въ Вуколейонъ; обредно оране съ бикъ: жертва за душитѣ на умрѣлитѣ.

II. Възможность за уцѣляване на праздника до наши дни. — Съпротивителна сила на обичая въпрѣки запрѣщенията. — Допирни точки между Антестерии и кукери: 1. Прѣдпролѣтенъ сезонъ и неговата слободия. — 2. Символически бракъ. — 3. Фалогогия и магическо оплодяване. — 4. Убийство и възкръсване на бога. — 5. Контрастъ на скръбь и радость. — 6. Танецъ съ оржжия. — 7. Кукери и сатири. — 8. Прѣобличане, чернене лицето, плѣшива глава, маски. — 9. Обредно оране. — 10. Означението на „лѣтото“: λαμπίτης. — Причина за утрайване на обезсмислелия култъ въ течение на много вѣкове: магическо назначение на обреда. — Симпатическо увеждане на плодородие чрѣзъ мимически дѣйствия. — Симулация на половъ актъ и непристойность на пѣсни, шеги и дѣйствия въ класическия култъ, срѣдневѣковния мимусъ и съврѣменната обредность. — Прѣдставата за тъждество на земно и човѣшко раждане. — Произходъ на трагедията отъ култа на Диониса и култа на героитѣ.

III. Пжтища и възможности за прѣминуване на карнавалнитѣ обичаи отъ гърцитѣ у българитѣ. — Означението на кукеритѣ у гърцитѣ καλόγεροι и χούχουτους. — Какъ е възникнало нашето кукеръ? — Обяснения на Славейковъ и Раковски. — Хипотезата на д-ръ Басановичъ за родство на кукеръ съ литов. „kaukas“. — Правилно е да се изхожда при етимологията отъ вида на маскиранитѣ и прѣоблѣченитѣ. — „Куклоpower“ и „куклинденъ“ като название на праздника, дадено споредъ играчитѣ „кукли“. — Произходъ и значение на кукла. „Игры глаголемыя куклы“ у старитѣ. — Скоморохъ уруситѣ; maskhara, μασκαρᾶ, маска у източни и западни народи. — „Куковденъ“, кукъ и кукеръ въ новобългарски: еволюция на термини и значения. — Брезаи въ ромъно-българския обичай. — „Береза“ — „Berchte“ — „Brezae“. — Обреднитѣ маски turca и турица у ромъни, руси и сърби. — Ромънскитѣ „коледари“, малоруската „коза“ и руската „русалка“, въ свързка съ Врумалии и Дионисии. — „Камила“, „джамалъ“ и „кобила“ у насъ. — „Камила“ у арабитѣ въ сѣверна Африка. — Смисълъ на обичаитѣ, споредъ Фрезъра. — „Дракуси“ и „дяволи“ като кукерски фигури. — Отъждествяване на скоморохъ съ сатана въ агиографията.

IV. „Царь на лозята“ въ сѣверна България, на 1 февруарий. — Обичаятъ въ Бѣла, Русенско. — Зарѣзване на лозята и „Св. Трифонъ Зарѣзанъ“. — Избиране „царь“ или „Трифонъ“ въ сѣверозападна България и въ Разградско. — „Трифонцитѣ“ (1–3 февруари) като дни на въздържане отъ работа и на прогноза за плодородие. — „Срѣтение Господне“ на 2 февруари и легендата за срѣща на лѣто съ зима. — Трифоновденъ у ромъни и гърци. — Легенда за Трифонъ Зарѣзанъ и Богородица: варианти у българи и ромъни. — „Царь на нивата“, „Брада на Господа“ или „Богова брада“ при жетва на есень. — Обичай въ западна България, Тракия и другадѣ. — Сроденъ обичай у западни, източни и южни славяни, както и у германски и романски народи. — Магическо значение на отбранитѣ класове и зърна. — „Блага черкова“ слѣдъ винобержа въ Одринско. — „Башбеци“ въ Родопско, прѣзъ м. септември, и есенниятъ маскарадъ на Западъ.

I

Близкото родство между българскитѣ, гръцкитѣ и аромънскитѣ кукерски игри, за да не говоримъ още за останалитѣ, не оставя никакво съмнѣние, че тѣ иматъ обща основа и зависятъ взаимно. Ако не разполагахме съ никакви други вѣсти, освѣнъ съ днешнитѣ записи, ние бихме били принудени, по логиката на фактитѣ, подкрѣпена отъ аналогията съ други обредни игри на Балкански полуостровъ, да приемемъ като вѣроятно, че обичаятъ е по-старъ тъкмо у гърцитѣ, културното влияние на които върху сѣвернитѣ имъ съсѣди, приели по-късно отъ тѣхъ и християнството, е било въ миналото грамадно. Сходството е наистина такова, щото, съпоставено съ топографския характеръ на обичая, почти изключва движение въ обратна посока. И да нѣмаше дори прѣкитѣ указания на гръцкитѣ имена за фигури и нѣща въ българския обичай (срв. **калугеритѣ** въ Гюмюрджинско, **дракуситѣ** въ Ахъ-Челебийско, **доксаръ** въ Маджура, **калтята** и **калимана** въ Ятросъ), пакъ има достатъчни основания по сѫщество за въ полза на гръцкото влияние. Сигурно не е случайно, ако тъкмо тамъ, гдѣто най-много се прѣливатъ и досѣгатъ двѣтѣ национални стихии, — въ южна Тракия и въ югоизточна Македония, — кукеритѣ и бабугеритѣ показватъ най-голѣмъ консерватизъмъ у българитѣ, а случаятъ съ нестинарскитѣ игри и тоя съ напѣване на пръстенитѣ на Еньовдень, изучени въ първа и втора часть на тѣзи студии,[1]) указватъ сѫщо на вѣроятна миграция отъ гърци къмъ българи. Къмъ този родъ съображения, черпени отъ характера на игритѣ и отъ международнитѣ общувания на духовна почва, дохожда сега единъ важенъ моментъ, чисто исторически, който прѣвръща хипотезата въ нѣщо твърдѣ вѣроятно.

Както забѣлѣза прѣди 12 години англичанинътъ Докинсъ,[2]) съврѣменниятъ тракийски обичай се схожда въ нѣкои точки съ стария дионисовъ култъ, особено чрѣзъ формата на празднуването му, застѫпена отъ Антестериитѣ въ Атика. Докинсъ сравнява кукерскитѣ игри, както ги е наблюдавалъ отчасти самъ въ Виза, съ класическия праздникъ на йонийцитѣ отъ пети и шести вѣкъ прѣди Христа и открива съвпадения или аналогии, свидѣтелство за историческа зависимость. Не само той, но и други изслѣдователи на гръцката старина, каквото Frazer, Ridgeway, M. Nilsson, или Cornford, сѫ наклонни да допускатъ нѣкакво по-близко или далечно отношение между ония прѣдпролѣтни обреди въ честь на Диониса и новия гръцки обичай отъ началото на Великипости, теглейки заключение за основния смисълъ на старото и произхода на новото. Сега, когато се знае и българскиятъ обичай и когато става явно, че той пази едвали не по-добрѣ нѣкои отъ най-старитѣ

[1]) Срв. СпБАН, кн. IV, VI и XIV.

[2]) Вж. студията на R. W. Dawkins, The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus“, **Journal of Hellenic Studies** XXVI (1906), 191 нт. Срв. Г. Кацаровъ, ц. стат. въ **Пер. Спис.** LVIII (1907), 454.

черти на общитѣ игри,[1]) ние можемъ да си съставимъ още по-правилна прѣдстава за широкото въздѣйствие на древния култъ върху старото население между Егейско и Черно море, който не завѣхнѣва да се прѣдаде и на другитѣ послѣшни обитатели: толкова голѣма е била заразителната сила на единъ дохристиански обредъ, осъденъ отъ черковата, и тъй неусѣтно е могълъ той да се приспособи къмъ мирогледа и жизненитѣ интереси на едно земледѣлско население съ патриархални нрави. — Трѣбва да кажемъ, обаче, тутакси, за да избѣгнемъ лишни недоразумѣния, че би било погрѣшно да свеждаме изцѣло съврѣменната карнавална практика къмъ единъ единственъ праздникъ на древностьта. Въ дѣйствителность и днешниятъ обичай е тъй усложненъ съ елементи, придошли отъ разни страни, както е вече дохристиянскиятъ тракийско-гръцки, и смѣшението, което се наблюдава въ по-вечето народни вѣрвания и обичаи, не ни позволява да се задоволяваме съ прости линии на хипотетическото развитие. Така, като допускаме генетическа връзка между нѣкогашнитѣ Дионисии, откърмили древната драма, и днешнитѣ кукери, ние не искаме ни най-малко да прѣнебрѣгваме трудноститѣ, които произтичатъ отъ постепенно никналия, съ участието и на други праздинчни форми, синкретизъмъ на обичая у балканскитѣ народи. Ала скептицизмътъ на единъ Виламовицъ-Мьолендорфъ,[2]) който смѣта, че „би било чудо опазването на прѣдстапитѣ (Vorstufen) на трагедията прѣзъ повече отъ двѣ хилядолѣтия", цѣли по-далечъ, отколкото е исторически оправдано да се съмнѣваме. Въ дѣйствителность чудото се повтаря при не единъ обредъ, останалъ въ днешния фолклоръ отъ класическитѣ източни или западни култове, и консервативностьта на религиозно-магическата практика при единъ Германъ или при нестинаритѣ и русалиитѣ, — сигурно прастари нѣща, — е добра аналогия какъ слѣдитѣ отъ култа на Диониса у днешнитѣ балкански народи. Нашето обяснение е насочено тъкмо къмъ това, да разнищимъ по възможность най-прѣдпазливо сложната гъкань на обредно-поетическото прѣдание, сочейки непринудено, какъ и отгдѣ може да дойде сплитането.

Една отъ отправнитѣ точки е сигурно култътъ на Диониса.[3]) Този богъ не е първоначално гръцки, а тракийски: дори името му (най-старо

[1]) Само защото не е зналъ широкото разпространение и старинския характеръ на нашия обичай въ Тракия, г. Кацаровъ можеше да твърди, че „българскиятъ обичай съставя само часть отъ много по-съдържателния гръцки обичай" (Пер. Спис. LXVIII, 456). Днесь това не може да се поддържа по никой начинъ. Истината личи отъ описанията по-горѣ. Не е правъ и Nilsson, когато възъ основа на свѣдѣнията у Кацарова мисли, какво въ българския обичай липсувало главното, именно убийството на едного отъ кукеритѣ. Срав. стат. му въ Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, г. XIV, т. XXVIII (1911), 678.

[2]) Neue Jahrbücher für d. klass. Altertum, г. XV (1912), 472.

[3]) Изобщо за Диониса вж. L. Preller, Griechische Mythologie[4] I (1894), 659 и т.; Voigt u. Thraemer, „Dionysos", Roschers' Lexikon der griech. u. röm. Mythologie I (1884), 1029 и т.; F. Lenormant, „Bacchus", и Jules Girard, „Dionysia", Daremberg et Saglio, Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines I (1881), 591, II (1892), 230 и т.; Kern, „Dionysos", Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der class. Altertumswiss. (1905), 1010 и т.; E. Rohde, Psyche[2] II (1898), 1 и т.; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906, 1407 и т.; M. P. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung. Leipzig 1906, 258 и т.; J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion.[2] Cambridge 1908, 363 и т., J. G. Frazer, The Golden Bough,[3] P. V, v. I (1912), 1 и т.

Διόνυσος) звучи като тракийско и означава, споредъ духовитото тълкуване на Кречмера, „Зевсовъ синъ", Διός νυσος.[1]) Въ Тракия богътъ, както ни загатватъ Омиръ и Хердотъ, се чествувалъ съ оргиастически шествия, смисълътъ на които не е напълно ясенъ, тъй като другитѣ главни извори ги рисуватъ вече така, както тѣ ставатъ по-късно въ самата Гърция, гдѣто култътъ е билъ обогатенъ съ доста мѣстни, по-стари или по-нови прѣдстави.[2]) Възможно е въ образа на Диониса да се отразява животътъ въ природата, годишната смѣна на възраждане и свѣжа растителность на пролѣть съ замиране и смърть прѣзъ есеньта. Митологически говорено, ние имаме въ историята на бога може-би една отъ версиитѣ на борбата между лѣто и зима, както я знаятъ и други европейски народи: Дионисъ освобождава на пролѣть скования жизненъ сокъ въ нѣдрата на земята, а прѣзъ есеньта бива надвитъ отъ буритѣ, т. е. убитъ.[3]) Този митъ, тая история за бога, още твърдѣ рано бива възпроизведена мимически, въ нагледни обреди, съ омисълъ да се използува нейната благодатна сила. Било че се цѣли, — като се наподобява прѣслѣдването на бога, — влизането въ самия богъ, единението съ него, прихващането отъ него, било че се има прѣдъ видъ съ религиознитѣ церемонии едно магическо повлияване върху плодородието, всѣкакъ, тракийци и гърци свързватъ органически вѣрата съ свещенодѣйствията, сагата съ подражателното ѝ изображение, и така възникватъ редица обреди, като една отъ първоначалнитѣ и най-упорити съставни части на култа, способни да уцѣлѣятъ дори тогава, когато отъ религия и митъ не ще остане нищо. У тракийцитѣ като че на пръвъ планъ стоятъ екстатичнитѣ танци и шествия, ония нощни ὄργια, които се извършвали главно отъ жени по високитѣ планини, отъ поклонници на Диониса, жаждущи да се изпълнятъ отъ бога, да достигнатъ до блаженното самовнушение, че сж сами богътъ; у по-трезвенитѣ гърци пъкъ се развива прѣдимно култътъ на единъ Дионисъ плододавецъ и приумножитель на земнитѣ блага, чествуването на единъ богъ, който вече съ своето появяване става причина да тече млѣко отъ земята и нектаръ отъ пчелитѣ, и който засвидѣтелствува своето появяване тъкмо съ това, че носи небесни дарове. Вѣроятно и у тракийцитѣ дионисовската оргиастика ще е гонила между друго цѣльта, да се упражни симпатическо влияние върху оплодяването на

---

[1]) P. Kretschmer, Aus der Anomia 17 нт.; Einleitung in d. Gesch. der Griechischen Sprache, 241. Кречмеръ смѣта и майката на Диониса, Σεμέλη, за тракийско-фригийска богиня на земята, щомъ се довежда името ѝ въ връзка съ индогерм. ghem, слав. земля, грьц. χαμαί, санскр. ksam, лат. humus-homo. Срв. Roscher's Lexikon (1910), 665. „Не може да има никакво съмнѣние, бѣлѣжи Кречмеръ (Einleitung, 241), че още за тракитѣ Дионисъ е билъ синъ на Зевса и Семеле, т. е. на небето и на земята".

[2]) Срв. за тракийския Дионисъ: В. Добруски, „Материали по археол. на България", СбНУ. XVI—XVII (1900), 78 нт.; Г. И. Кацаровъ, уводъ къмъ Вакханки отъ Еврипида, Пловдивъ 1903, 3—10.

[3]) Срв. H. Usener, Kleinere Schriften IV (1913), 100, 254, 300. Но срв. възражението на U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert. XV (1912), 472, който смѣта за недоказано сѫществуването на подобна митическа прѣдстава въ древна Гърция.

земята и върху обилието на посѣвъ, добитъкъ и хора,[1]) понеже тоя родъ възрѣния сѫ твърдѣ стари, има ги у много първобитни народи, и надали тѣ сѫ нѣщо отсетнѣ прибавено къмъ днешнитѣ прѣживѣлици отъ дионисовия гръцко-тракийски култъ.

Едно отъ срѣдствата за увеждане екстатичнитѣ състояния, — наредъ съ музиката, танеца, провикванията и дервишкитѣ въртения, — е било и виното. Женитѣ, които съ факли въ тъмна нощь, облѣчени съ дреха отъ лисичи кожи („басара“) и наметнати съ сърнешка или козя кожа („небрида“), гонятъ по планината и „виждатъ“ бога, пиятъ сѫщеврѣменно и вино, чудната тая течность, за която не само се знае, че повисява духовното пиянство, но и за която се вѣрва, че е самиятъ богъ, или неговата кръвь,[2]) както е той и въ дивитѣ животни, ще се срѣщатъ по пѫтя и биватъ разкѫсвани сурови съ зѫби. Ἔκστασις означава тъкмо „излизане“ на душата отъ земното тѣло и приобщаването и къмъ бога, както „ентусиазмиранъ“, ἔνθεος, е оня, въ когото влиза богътъ. А способъ за такова сливане е и разкѫсването и яденето (отъ страна на участвуващитѣ въ праздника) на младитѣ козлета, т. н. ὠμοφαγία, тъй като се вѣрва, че въ животнитѣ е влѣзълъ богътъ, който сега, чрѣзъ поглъщане на суровото месо, минува и у хората.[3]) Екстазата, бѣсътъ (като изпълване отъ бога), врѣменната мания, сѫ знакъ на живѣене въ бога, на изчезване на индивида въ бога, и тѣ сѫ важенъ елементъ на култовата практика. Вино, танци, флейти, викове — всичко трѣбва да извика онова повдигнато настроение, онова блаженно въодушевление. Ако поради оргиастичнитѣ викове женитѣ въ шествието, смѣтани като кърмачки и другарки на Диониса, се нар. менали (Μαινάδες, бѣснуващи) и вакханки (Βάκχαι, ликуващи, — отъ гдѣто нѣкои извеждатъ името на Диониса, Βάκχος: отъ тракийското σαβάζειν — βάζειν = εὐάζειν),[4]) спор. дървенитѣ сѫдове или коритца, ληνοί, които носятъ съ себе си, за да пиятъ отъ тѣхъ вино, тѣ се нар. Λῆναι, а богътъ Ληναῖος.[5]) Трѣбва обаче изрично да подчертаемъ, че не е право мнѣнието, какво Дионисъ прониква въ Гърция

---

[1]) Срв. W. Ridgeway, The Origin of Tragedie. Cambridge 1910, 16, 50.

[2]) M. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig 1906, 260.

[3]) E. Rohde, Psyche[2] II, 19 сл.; A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie. Leipzig 1903, 97 сл.; сѫщиятъ, Kleine Schriften. Leipzig 1911, 465.

[4]) Сабазий, фригийскиятъ богъ на природата и земледѣлието, чийто главенъ атрибутъ е змията, едвали има нѣщо общо съ Диониса; змията у менадитѣ е отначало чужда за култа на Диониса, и сближението между двата бога настѫпва по-късно, навѣрно въ тракийскитѣ и малоазиатскитѣ крайбрѣжни градове. Срв. Roscher's Lexikon (1909), 259. Колкото се отнася до етимологията на грецизираната форма Σαβάζιος, тя е тъмна; задоволителни обяснения не сѫ още дадени. Всѣкакъ, ако поклонницитѣ се нар. Σάβοι или Σαβάζιοι, ние имаме тукъ аналогия къмъ отношението между Βάκχος и Βάκχοι. H. Usener, Götternamen (1896), 44 извежда първоначалното име Σάβος отъ кор. su, „stürmen, heftig bewegen“, въ връзка съ оргиастическитѣ шествия на почитателитѣ.

[5]) Срв. O. Gruppe, Die Mythologische Literatur aus den Jahren 1898—1905. Lpz. 1908, 466 сл. В. Добруски (СбНУ. XVI—XVII, 80) обърна внимание на това, че старото гръцко име на сѫдовeтѣ за изтискване или за пиене вино, ληνός, живѣе и днесъ у българитѣ подъ формата линъ въ Тракия, особено въ Пловдивско. Срв. и Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 13: „Линъ. Голѣмъ сѫдъ, въ който тъпчѫтъ грозде за вино“; Раковски, Показалецъ 74. — По въпроса, дали името на Диониса, Ληναῖος, което се срѣща по нѣкои надписи и у насъ, стои въ връзка съ ληνός, както допуска и Добруски, вж. Nilsson, ц. с. 275 сл.

заедно съ винодѣлието, както не е право и схващането да е билъ тоя богъ първоначално κατ' ἐξοχήν богъ на виното. Нѣщо общо съ чудния сокъ на гроздето Дионисъ отначало едвали има, щомъ за основатели на лозовата култура минаватъ у гърцитѣ и други митични херои и щомъ не тъкмо сходниятъ съ него у римлянитѣ Liber се почита на праздницитѣ, свързани съ виното, а Юпитеръ.[1]

Дионисъ, като богъ на растителность и оплодяване, е у гърцитѣ и богъ на фалуса; въ тържественитѣ шествия, устройвани въ негова честь, както ги рисува напр. Плутархъ[2]) или Аристофанъ,[3]) се носятъ и фалуси, пѣятъ се и фалически пѣсни, отъ които никне споредъ Аристотеля[4]) гръцката комедия. Фалофорията съставя особено сѫществена часть отъ церемониитѣ на по-грубитѣ селски Дионисии, Διονύσια κατ' ἀγρούς, празднувани прѣзъ м. декемврии. Тогава естествената емблема на бога, фалусътъ, се носи прѣзъ сѣитбитѣ въ полето, за да се изпроси, както добрѣ тълкува Нилсонъ,[5]) плодородие за атинската земя. Когато по-късно се изобразяватъ чрѣзъ костюмирани лица и чрѣзъ маски сатиритѣ, силенитѣ, менадитѣ и другитѣ демонически сѫщества отъ свитата на бога, не липсува и фигурата на фалофора, съ начернено лице. Играчитѣ съ привързани фалуси въ атическата комедия прѣдставятъ оплодителната сила на бога или на другаритѣ му, и въ това отношение тѣ продължаватъ навѣрно една стара прѣдстава за магическото значение на религиозната игра. Тракийскиятъ обредъ би трѣбвало да се постави така наредъ съ ония церемонии на първобитнитѣ племена, гдѣто демони, застѫпени отъ голи мѫже въ фалическо състояние, вършатъ символически дѣйствия и движения, що цѣлятъ да изпросятъ дъждъ и плодородие.[6]) Щомъ богове и демони оплодяватъ земята чрѣзъ половъ актъ, необходимо е и празникътъ имъ, като земна проекция и прѣдставяне на мита отъ хората, да знае фалическитѣ игри, които ще способствуватъ за обилието на очакваната растителность. Или, ако не се изхожда отъ никакъвъ митъ, обредътъ използува прѣко, като симпатическо влияние върху природата, оная енергия, що е присѫща на фалическитѣ танци.

Въ това отношение, и съ огледъ къмъ нашия кукерски обичай на орането, твърдѣ интересна се явява сцената, изобразена на една

---

[1]) Kern, у Pauly-Wissowa, Realencyclopadie V, 1019; K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. Giessen 1910, 88; Евг. Кагаровъ, „Культъ фетишей, растеній и животныхъ въ древней Греціи", Журналъ М-ва Нар. Просвѣщенія, 1912, октябрь, 460 нт.

[2]) De cupidit. divit., 8.

[3]) Ахарняни.

[4]) Поетика, гл. IV.

[5]) M. Nilsson, Studia de Dionysiis atticis. Lundae 1900, 102. — Фукаръ дава друго едно обяснение, което не задоволява. Спор. него фалофорията била далечно ехо отъ египетския митъ за бракосъчетанието на Озирисъ и Изисъ, който митъ гърцитѣ прѣдставятъ въ съкратенъ обичай, безъ да разбиратъ първоначалната идея, що го поражда. P. Foucart, Le culte de Dionysos en Attique, 71 нт., 80.

[6]) Срв. H. Usener, Kleinere Schriften IV, 424; K. Preuss, Archiv für Anthropologie I (1903), 129, и Globus LXXXVI (1904), 356; и моитѣ „Студии" I, СпБАН. IV (1912), 68. Къмъ теорията на Preuss, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XVIII (1906), 161 нт. за демоническо потекло на трагедията, вж. критическитѣ бѣлѣжки на A. Dieterich, Kleine Schriften, 432. 438.

древна ваза въ флорентийския музей.[1]) Това сж собствено двѣ сцени съ сходно съдържание. Едната прѣдставя шесть голи мжже, които на лѣво рамо носятъ единъ уредъ, подобенъ на орало; върху този уредъ е изправенъ единъ корместъ мжжъ, съ бръшлянови вѣйки въ ржцѣ. Другата прѣдставя осемъ такива мжже, нѣкои съ вирнати фалуси, и върху „оралото“, което тѣ носятъ, единъ косматъ и брадатъ сатиръ, прѣгърбенъ и яхнатъ отъ едно човѣче, което го муши съ остенъ и носи рогъ за пиене. Дитерихъ бѣ наклоненъ да вижда въ уреда не само фалусъ, — което сочи вѣроятно, — но и орало; и въ такъвъ случай тая ваза съ дионисовски сюжеть би била хубава успоредица къмъ тъждеството на думитѣ за сѣяне-оране и оплодяване въ старогръцки езикъ: σπείρειν, ἀρόω означаватъ не само сѣитба и оране, но и раждане на хора.[2]) Ала правата пакъ теория досѣжно честото сходство на прѣдставитѣ за плодородие на земята и съвокупление на хората у първобитнитѣ или раннитѣ културни народи едвали е тукъ намѣсто, щомъ е по-вѣроятно обяснението на Нилсонъ,[3]) което вижда въ сценитѣ изображение на извѣстния дионисовъ корабъ, както сж го носили — а не возили — първоначално съ мачтата (не орало!), на която стоятъ дионисовски демони и висятъ вжжата. Фаличесният култъ, фалагогията е вложена тукъ въ една процесия, която изобразява дохаждането на бога прѣзъ хорето, а не обредното засѣване.

Тоя корабъ ни отвежда къмъ атинския празникъ въ честь на Диониса, нареченъ споредъ врѣмето, когато става, Ἀνθεστήρια.[4]) Той започва на 11 или 12 антестери (февруари) и трае три дни. Първиятъ день се нар. Πιθοίγια: т. е. отваряне бъчвитѣ съ новото вино; вториятъ Χόες: надпиване отъ χοῦς, сждъ до три литри; а третиятъ Χύτροι: принасяне жертва въ гърнета, χύτροις, за душитѣ на умрѣлитѣ. Празникътъ, свързанъ съ шумни шествия и веселби, е извѣстенъ не само въ Атина и Атика; той бива занесенъ навредъ, гдѣто се поселватъ подвижнитѣ йойници по крайбрѣжията на Егейско море, въ Тракия

[1]) Вж. репродукцията у A. Dieterich, Mutter Erde. Leipzig 1905, 107—108.

[2]) Срв. Dieterich, Mutter Erde, 46, 107.

[3]) Срв. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung, 264.

[4]) Срв. за Антестериитѣ M. P. Nilsson, Studia de Dionysiis Atticis. Lundae 1900; P. Foucart, Le culte de Dionysos en Attique. Paris 1904; J. E. Harrison, Prolegomena, гл. II.

Различаватъ се обикновено (слѣдъ изслѣдването на Boeckh въ Abh. der. Berliner Akad. за 1816—17 г., 47 нт. = Kl. Schriften V, 65 нт.) четири дионисовски празници въ Атина: 1. Малки или селски Дионисии, правени прѣзъ м. посейдеонъ (декемврий); 2. Ленеи (Λήναια) прѣзъ мѣсецъ гамелионъ (януарий), които сж градско продължение на първитѣ; 3. Антестерии прѣзъ м. февруарий; и 4. Голѣми или Градски Дионисии (Διονύσια μεγάλα, τὰ ἐν ἄστει) въ м. елафеболионъ (мартъ), сжщинскиятъ пролѣтенъ праздникъ въ честь на Диониса отъ Елевтере, чиято статуя е била прѣнесена още въ VI вѣкъ въ Атина. Като се прѣнася ежегодно съ тържествена процесия (πομπή) тази статуя на Διόνυσος Ἐλευθερεύς къмъ града, на 9 елафеболионъ ставатъ състезанията на кикличнитѣ хорове и на поетитѣ, съ тѣхнитѣ поетическо-музикални композиции. На 10 число се прѣдставятъ комедии, на 11—13 с. м. — трагедии, и тия дни образуватъ върха на празника. Тогава въ Атина се стичатъ отъ близо и далечъ свидѣтели на ентусиазма, игритѣ и веселбитѣ; тогава се раздаватъ и награди за отличилитѣ се граждани. Срв. L. Preller, Griechische Mythologie[4] I, 659 нт.; Kern, Roscher's Lexikon V, 1021 нт.; J. Girard, Daremberg-Saglio. Dictionnaire II, 235 нт.

и въ Мала-Азия. Отъ подробноститѣ на обичая, не всички още еднакво уяснени, ще изтъкнемъ тукъ само слѣднитѣ.

Дионисъ се прѣдставя, че иде на пролѣтъ прѣзъ морето, за това въ шествието има единъ корабъ, возенъ на кола, гдѣто стои самъ богътъ, прѣдставенъ отъ маскиранъ човѣкъ въ ролята му и окрженъ отъ свитата си, тиазътъ на сатири и силени, прѣдставени пакъ отъ пъстро костюмирани хора. Мачтата на кораба е обхваната отъ лоза съ гроздове, увѣнчаниятъ съ бръшлянъ богъ държи рогъ за пиене.[1]) Тази драматическа прѣдстава за епифанията на Диониса е общойонийска, тя живѣе доста дълго, и дори въ врѣмето на Антонинитѣ ежегодно въ Смирна, прѣзъ м. антестери, е билъ возѣнъ въ врѣме на шествието единъ корабъ, носейки бога.[2]) Дионисъ се мисли дошелъ прѣзъ нощьта, да се яви на своитѣ почитатели и да донесе благодатьта на пролѣтьта. Така ще е било и въ Атина, спор. запазенитѣ изображения на вази. Обичаятъ да се вози образъ или символъ на бога въ корабъ не се ограничава само въ култа на Диониса, него срѣщаме и при праздницитѣ на Атина, при което въ послѣдния случай корабътъ може да бѫде символъ на оралото, щомъ Атина наистина е покровителка на земледѣлието.[3])

При Антестеринтѣ корабътъ се обяснява по-друго яче. Вмѣсто да се приема за отправна точка на обреда единъ митъ, — митътъ за дохождането на Диониса, съ благата на културата, къмъ брѣговетѣ на Гърция (което въ сѫщность е само легендарно тълкуване на самия обичай), — би могло да се вземе въ внимание тържественото отпочване на мореплаването прѣзъ м. февруари, въ едно врѣме, когато се празднуватъ Антестеринтѣ. „Понеже епифанията на пролѣтния богъ Дионисъ, мисли Нилсонъ,[4]) съвпада съ началото на корабоплаването, богътъ се прѣдставя и изобразява като пристигналъ на корабъ, за който се разправятъ всѣкакви басни отъ историята на бога. Така неговиятъ праздникъ и неговиятъ корабъ освещаватъ подкачването на корабоплаването“.

Като прослѣдява развоя на дионисовия корабъ върху кола, carrus navalis, отъ най-древно врѣме и като сочи какъ дори до срѣдата на XVIII вѣкъ въ Римъ е имало обичай да се прави кола като корабъ, въ която се возятъ жени, Узенеръ иска да изведе романското име на обичая, итал. carnevale, или carnovale, франц. испан. португ. carnaval, тъкмо отъ тая сѫществена черта на праздничното шествие.[5]) Несъмнѣно,

[1]) M. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung, 268.

[2]) Любопитенъ примѣръ за сърѣменна подобна прѣдстава дава епифанията на Исуса у гърцитѣ: вечерьта срѣщу Богоявление, Нова-година или Коледа дѣцата правятъ изкусно отъ дърво или отъ картонъ корабъ и го носятъ на дървета или на рѫцѣ съ себе си; той има куминъ и издава димъ, вътрѣ и по него свѣтятъ книжни фенери. Обичаятъ, споредъ Политисъ, е ставалъ първоначално само на Богоявление, отъ когато, като се свети водата, морацитѣ смѣтать, че отпочва корабоплаването. Срв. описанията на A. Struck и на Политисъ, цит. у Ernst Schmidt, Kultübertragungen Giessen 1909, 93, 120. Въ Македония (Прилѣпъ) се вѣрва, че най-добрѣ било да се тръгва за чужбина или да се започва нова работа слѣдъ Водици „от кога ке се кърстит водата“. М. Цѣпенковъ, СбНУ. I, 73.

[3]) Срв. H. Usener, Die Sintfluthsagen. Bonn, 1894, 125.

[4]) M. Nilsson, „Dionysos im Schiff“, Archiv f. Religionswiss XI (1909), 399 нт.

[5]) H. Usener, Die Sintfluthsagen, 120, гдѣто е указано и на Körting, Lat. — roman. Wörterbuch (1891), 177.

той не знае да посочи, „по кой пжть гръцкиять обичай е достигналъ въ Римъ и въ Италия", и това дава основание за други етимолози, да се връщатъ отново къмъ старото тълкуване[1]) отъ carne-vale („прощавай месо"), или да прѣдлагатъ като вѣроятно едно carne-levare („отказъ отъ месо, вдигане месото"), за което въ срѣднолатински стои carne levaris, carne levarium и пр. у Du Cange.[2]) Ала нека веднага добавимъ: дори ако се приеме тълкуването на Узенера, пакъ не трѣбва да се мисли, че карнавалътъ въ южнитѣ и сѣвернитѣ страни на западна Европа възлиза единствено къмъ култа на Диониса, тъй като подобенъ корабъ се знае и въ мистериитѣ на Озириса, минали около Р. Хр. отъ Египетъ въ Европа и станали твърдѣ популярни въ древния Римъ.[3])

На втория день на праздника въ Атина жената на архонта-царь принася жертва на бога, и тая жертва става отъ името на града. При това жертвата е тайна за всички, никой не влиза въ самия храмъ, освѣнъ царицата, βασίλιννα, и само тя извършва обреда, „споредъ както е завѣщано отъ прадѣдитѣ". Основавайки се на единъ пасажъ отъ Аристотелевата Полития (III. 5) и на други стари свидѣтелства каквото тия на Демостена, Нилсонъ приема, че думитѣ на послѣдния, какво жената на архонта ἐξεδόθη τῷ Διονύσῳ γυνή, се отнасяли до истинско бракосъчетание между прѣдставителката на града и богъ Диониса.[4]) Мисъ Харисонъ допуска възможностьта, богътъ, мисленъ често като бикъ, да е прѣдставенъ при тая свещенна сватба (ἱερὸς γάμος) именно отъ бикъ, т. е. отъ човѣкъ, що носи бича глава,[5]) и Фрезъръ указва както на аналогичнитѣ египетски обреди, гдѣто свещеннитѣ животни се явяватъ прѣдставени отъ мжже и жени, що носятъ тѣхнитѣ маски

---

[1]) F. Diez, Etym. Wörterbuch der rom. Sprachen II³, 18.

[2]) C. Merlo. „Die romanischen Benennungen des Faschings", Wörter und Sachen III 88 нт., 92.

[3]) Приемайки, какво името карнавалъ иде отъ carrus navalis, A. Dieterich, Kleine Schriften (1911), 465, 487, обръща внимание на процесиитѣ въ честь на богиня Изисъ, държани въ карнавалень стилъ, които сж се правѣли въ Римъ и въ римскитѣ провинции. Особено интересенъ е моментътъ, когато съ много церемонии се спуска въ морето „корабътъ на Изисъ". Това спускане е знакъ за подхващането на корабоплаването, спрѣно прѣзъ зимата: календарътъ отбѣлѣзва тоя праздникъ като Navigium Isidis, на 5 мартъ. „Очевидно, казва Дитерихъ, въ това сплетание отъ маскено шествие и една кола съ корабъ, както тя възвѣстява нѣкога епифанията на Диониса, е потекло то на нѣмския карнавалъ". Възможностьта за прѣнасяне лежи толкова по близо, че Изисъ е била почитана и въ областитѣ по Рейнъ. Само че, въ зависимость отъ подвижния Великдень и свързанитѣ съ него пости, праздникътъ се отдѣлва отъ нѣкогашната си постоянна дата въ календаря. По описанието на Терещенко, въ нѣкои крайнини на Русия (Архангелскъ и Сибиръ) въ врѣме на Масляница по улицитѣ возѣли голѣмъ корабъ, съ платна и всички уреди, поставенъ на нѣколко свързани шейни и возени отъ 20 коне; въ него седѣли скоморохи, „мечка", „госпожа Масляница" и др. Докато А. Потебня, О миническомъ значенiи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій, 191 нс., довежда този корабъ въ връзка съ римския карнавалень корабъ на Изида, Вс. Миллеръ, Русская масляница и западно-европейскій карнавалъ, 40, подържа изказаното отъ Терещенко прѣдположение, че тукъ се касае за нѣщо по ново, именно за заемка отъ европейския Западъ, по примѣра на оня маскараденъ корабъ, който прави въ XVIII в., по врѣме на карнавала, Петъръ Велики въ Москва. Усамотението и отдалечението на обичая като че оправдава второто прѣдположение за ненароденъ и съврѣмененъ характеръ на корабното шествие.

[4]) M. Nilsson, Studia de Dionysiis Atticis, 118.

[5]) J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 537.

(крави, соколи, крокодили), така и на гръцката легенда за Минотавра, гдѣто майка му Пасифае сѫщо има връзки съ единъ богъ-бикъ.[1]) Но не е изключена и възможностьта, като въплощение на Бога, покровитель на града, да се явява самиятъ ἄρχων βασιλεύς, държавниятъ глава, и тъкмо той да извършва оная συνουσία съ царицата, олицетворение на божествената невѣста.[2]) Допускайки това или друго застѫпничество на бога, нѣма съмнѣние брачниятъ актъ трѣбва да се схваща като священодѣйствие отъ старо врѣме, което означава съединение (σύμμιξις у Аристотеля) на бога-плододавецъ съ мѣстото на тържеството: то е, бихме казали, култова магия за плодородие и благодать на цѣлата πόλις.[3]) Доколко актътъ е съвсѣмъ реална сцена, както вѣрватъ Нилсонъ, Ферле и Фрезъръ,[4]) или доколко се касае само за просто символическо дѣйствие, както приема Фукаръ,[5]) остава въпросъ, рѣшението на който не може да промѣни гледището ни върху сѫщностьта на обреда. Женитѣ въ Елисъ, празднувайки епифанията на Диониса като прѣдставителки на общината, призоваватъ бога да ги оплоди,[6]) при което тукъ, както и навредъ при дионисовитѣ тържества, участвуватъ само жени, мѫжетѣ сѫ изключени, и при нощнитѣ оргии нѣма никакви безпѫтства.[7]) Священниятъ бракъ почива тъкмо върху прѣдставата за общуване съ невидимия богъ, той е мистическо любовно единение именно съ него, а не съ земни мѫже и не по силата на груби инстинкти.

За праздника въ Атина се знае още, че наблизо до двореца, нар. Βουκόλειον („говедарникъ“), който се намира въ подножието на Акрополъ, ставало обредното оране: Дионисъ минува, именно, за богъ на земледѣлието и за такъвъ, що пръвъ впрегналъ волове въ оралото, теглено по-рано съ рѫцѣ. Може би при тоя случай богътъ, прѣдставенъ като бикъ при брака, се е явявалъ да вземе участие въ орането като истински бикъ, или като човѣкъ, прѣоблѣченъ въ бича кожа.[8]) Обредътъ не само ще е прагматизиралъ мита, но ще е дохождалъ и като ново култово приложение на прастария гръцки обичай, да се впрѣга бикъ при праздника

[1]) J. G. Frazer, Lectures on the early History of the Kingship, 174.

[2]) J. G. Frazer, Lectures, ц. м.; така и E. Fehrle, Die kultische Keuschheit. Giessen, II, 90.

[3]) Тукъ ние се натъкваме на една прѣдстава, която се родѣ вѫтрѣшно съ всеобщо извѣстната у първобитни и у древни народи вѣра, какю царьтъ е отговоренъ за здравето на населението и за плодородието на страната, и ако той извърши нѣкой грѣхъ, това докосва всички поданици. Болестьта на царя у асировавилонцитѣ напр. носи нещастие на цѣлата държава, тя се тълкува като гнѣвъ на боговетѣ, оттамъ и тая голѣма литература отъ очистителни молитви за царя. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens. Giessen 1902, 390. У нѣкои африкански народи царьтъ се прави сѫщо отговоренъ за добро и зло въ страната, затова бива смѣняванъ щомъ се яви безплодие, засуха или друга напасть. J. G. Frazer, The Golden Bough, P. I, v. I, 353 и pass. Тая връзка между царе и сили въ природата дава може-би основание и за атинския обредъ, при което тържѣ естествено вмѣсто царя излиза съпругата му.

[4]) Nilsson, Studia, 119; Fehrle, ц. м.; J. G. Frazer, The Golden Bough, P. I, v. II (1913), 136.

[5]) P. Foucart, Le Culte de Dionisos en Attique, 129.

[6]) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 127.

[7]) E. Fehrle, Kultische Keuschheit, 115.

[8]) Срв. J. G. Frazer, The Golden Bough, P. V, v. I. 5, 31.

на орането, повтарянъ като свещено дѣйствие всѣка година, съ цѣль да се оплоди земята. Дитерихъ е наклоненъ да смѣта, че оплодяването настжпва вече чрѣзъ поренето на земята съ оралото фалусъ.[1]) Но повѣроятно е обяснението, което не вижда тукъ никакъвъ символически coitus.[2]) Въ такъвъ случай съ древния обредъ бихме могли да сравняваме съврѣменния западноевропейски, малоруски или ромънски обичай,[3]) да се носи по Коледа отъ момцитѣ плугъ и да се оре по кжщитѣ мимически съ него, като се пѣятъ и пѣсни, които явно указватъ на благопожелания за обилие и плодородие.

Ще поменемъ най-сетнѣ и това, че днитѣ, прѣзъ които става праздникътъ, минуватъ за μιαραὶ ἡμέραι, „нечисти дни“.[4]) Тогава не се работи нищо, дори храмоветѣ сж затворени; тогава излизатъ на свѣтлина и се разхождатъ по улицитѣ душитѣ на умрѣлитѣ, и за да се прѣдпазятъ отъ тѣхъ, особено отъ лошитѣ духове, суевѣрнитѣ дъвчатъ листата на растението ῥάμνος, които прогонватъ злото, или мажатъ портитѣ си съ катранъ. На собственитѣ покойници сѣмейството принася жертва, като прилива гробоветѣ имъ и имъ остави въ гърнета жито и плодове за храна,[5]) а на край ги подкани да си идатъ: „θύραζε, κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια“ (идете си, души, свършиха се антестеритѣ), както се подканватъ за оттегляне, но нѣкога доста невѣжливо, духоветѣ-покойници у римлянитѣ и у други народи, слѣдъ като сж гощавани.[6]) Дионисъ, именно, е водачъ на душитѣ; той е прѣбивавалъ въ царството имъ, въ подземния свѣтъ, затова носи имена (Ζαγρεύς, Νυκτέλιος, Ἰσοδαίτης), които иматъ отношение къмъ ада. Такъвъ е той още въ тракийската религия, и тъмниятъ му образъ на господарь на душитѣ и духоветѣ се очува и по-късно въ нѣкои локални гръцки култове, гдѣто не се е наложилъ съвѣмъ по-новиятъ, опитоменъ образъ на нѣжния богъ на виното. Епифанията на бога, периодически празднувана съ нощни оргии, означава

---

[1]) A. Dieterich, Mutter Erde 50, 78, 97, 107. — Много по-добрѣ подхожда къмъ телата на Дитериха магическото лѣкуване у насъ чрѣзъ „заораване“ и „разораване“. Жена, която не трѣбва да ражда прѣждеврѣменно, бива „заорана“, като се оре съ ножъ земята около трудната, отъ дѣсно на лѣво, три пжти. Кога дойде врѣме да ража, жената трѣбва да се „разоре“, защото инакъ нѣмало да роди. Разораването става пакъ като се оре три пжти, но сега отъ лѣво на дѣсно. Срв. обичая въ Неврокопско, СбНУ. XII, 151. Като магическо отстранение на лошитѣ духове, на демоническитѣ влияния пъкъ трѣбва да се схваща обичаятъ на римлянитѣ да правятъ съ желѣзо кржгъ на земята около дѣтето, или кржгъ около нивата си. Срв. за тия кржгове J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (1914), 24 нт.

[2]) J. G. Frazer, The Golden Bough, P. V, v. II, 333.

[3]) Срв. W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I, 553, нт.; J. G. Frazer, The Golden Bough, P. I, v. II, 325 нт.; А. Веселовскій, Разысканія VI—X, 112 нт.

[4]) E. Rohde, Psyche I, 237; J. E. Harrison, Prolegomena, 39; P. Foucart, Le Culte de Dionysos, 122.

[5]) Успоредица къмъ тия гощавки въ χύτραι образуватъ днешнитѣ руски (и български) обичаи на задушница, да се отлива или отсипва на масата отъ яденето, за душитѣ. Срв. O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde, 33.

[6]) У римлянитѣ се казва въ такъвъ случай: „Manes exite paterni“; у индийцитѣ: „Идете си, драги pitaras, по старитѣ таинствени пжтища; дайте ни тукъ богатство и щастие“; у старитѣ рутени: „Edistis, bibistis, animae, ite foras, ite foras!“; у великоруситѣ: „Ялохте и пихте, отлетете си сега въ кжщи“, и т. н. O. Schrader, Reallexikon, 32—33. Срв. и литературата, указана у Е. Кагаровъ, въ Вопросы теоріи и псих. творчества, ред. Б. А. Лезинъ, т. II, Харьковъ 1914, 408.

тъкмо дохождането му отъ мъртвото царство въ свѣта на живитѣ. Богътъ на плодородието и на възкръсналия на пролѣть животъ е сѫщеврѣменно и богъ на подземнитѣ духове, ето защо животнитѣ-играчи около него, мислени като фалически демони на плодородието, могатъ да бѫдатъ тъждествени съ духоветѣ-демони, съ душитѣ на умрѣлитѣ.[1])

II

Нека се върнемъ къмъ нашитѣ кукери.

Голѣмото отдалечение по врѣме между съврѣменъ обичай и древенъ праздникъ не позволява да се прѣхвърля нѣкакъвъ прѣкъ мостъ, който би ни довелъ безъ заобикалки, и безъ огледъ къмъ други сродни обичаи, отъ дионисовската церемония къмъ карнавала на Сирница. Отъ напрѣжъ ние очакваме значителни различия, обусловени отъ настѫпилитѣ между това културни и етнически промѣни, и допускаме забравени, неотбѣлѣзани религиозно-обредни етапи. Ако трѣбва да се очудваме въ случая на нѣщо, то е не на липсата на материали, които биха освѣтлили ясно пѫтя на развитието отъ най-старо врѣме до сега, колкото изобщо на възможностьта да утраятъ, макаръ и толкова прѣправени, редица важни елементи на дионисовската пантомима. Извѣстна е, обаче, съпротивителната сила на обреда, — много по-голѣма, отколкото тая на мита, — както и ревностната проповѣдь на черковнитѣ отци, които съ възмущение сѫ гледали какъ афоресанитѣ езически праздници, прикрѣпени нѣкакъ къмъ християнския календарь, продължаватъ да се радватъ на народната привързаность, бидейки вече поетическа и забавна старина или простъ магическо-заклинателенъ обичай, свързанъ съ земледѣлския битъ. Въ 62 канонъ на VI вселенски съборъ въ Цариградъ (680 г.) изрично се признава, че е жива още въ гръко-римския свѣтъ паметьта за Диониса и че все още продължава праздуването му отъ маскирани и облѣчени въ кожи хора, които носятъ фалуси, багрятъ си лицето, възпроизвеждатъ мимически винобермата и танцуватъ бѣсно. Славянската Кормчая, по рѫкописъ отъ 1282 г., като прѣдава запрѣщението на оня съборъ да не се праздпува деньтъ на Диониса, отъждествяванъ съ римскитѣ Брумалии, съдържа и това тълкуване на Зонара къмъ сѫщия канонъ: „Вроумъ бо порекло юсть Діωнисово... (Светитѣ отци) не повѣлѣваютъ моужемъ облачитеса въ женьскыıа ризы, ни женамъ въ моужьскыıа, ıеже творать на праздьникы Діωнисовы плашюще, ни лиць же косматыхъ възлагати на са, ни козлихъ, ни сатоурьскыхъ, косматаıа лица оубо соуть на пороуганіе нѣкымъ оухыщрена, козльıа же ıако жалостьна и на плачь подвизающе, сатоурьскаıа же Діωнисовъ праздникъ твораще бьахоу".[2]) Че Брумалиитѣ и Дионисиитѣ, за които е дума, ставатъ посрѣдъ зима, а не рано на пролѣть, нѣма за насъ значение, кога говоримъ за кукерскитѣ игри и за тѣхния вѣроятенъ прототипъ, Антестериитѣ, тъй като не е необходимо да извеж-

---

[1]) E. Rohde, Psyche[4] II, 13, 45; A. Dieterich, Kleine Schriften, 421, 464.

[2]) Срв. А. Веселовскій, Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, VI—X (1883), 98.

даме всичко въ кукерскитѣ игри тъкмо отъ прѣдпролѣтния древенъ праздникъ, и достатъчно е, ако изобщо днешниятъ обичай показва родство съ диониcовия цикълъ игри, били тѣ на есень, прѣзъ зимата или на пролѣть. Познато е, какъ народната обредность не само смѣсва праздници, различни по своя коренъ, но и прѣнася обичаи отъ една дата къмъ друга, по аналогия на основната идея или поради разбъркване на календаря още отъ момента, когато езичеството бива отстранено официално и прѣживѣлитѣ го обичаи се прикрѣпятъ произволно къмъ сроднитѣ вжтрѣшно или близкитѣ хронологически християнски праздници.

Приликата между днешнитѣ кукерско-карнавални игри и древнитѣ Антестерии се простира върху слѣднитѣ точки:

1. Еднитѣ и другитѣ ставатъ въ късна зима, въ прѣдпролѣтния сезонъ, именно на Сирната недѣля (6—12 февруари), къмъ срѣдата на стария м. Антестери (11—13 февруари). Тоя чисто външенъ моментъ има дотолкова значение, доколкото християнскитѣ заговѣзни прѣдъ Великия постъ даватъ твърдѣ естественъ поводъ за прикрѣпване на езическия обичай, безъ да се мѣни датата. Дори кога праздникътъ и играта отминаватъ съ нѣколко недѣли по-назадъ, къмъ края на декември и началото на Нова-година, пакъ по сжщество нѣма голѣма промѣна, понеже периодътъ отъ Рождество Христово до началото на поститѣ образува въ живота на народа и въ неговата обредность едно цѣло. Това е врѣмето на най-голѣма свобода, на непрѣкжснати угощения и веселби, на безгрижие слѣдъ тежкия лѣтенъ и есененъ трудъ, на радости въ сѣмейството и вънъ отъ него. За всички български краища важи това, що пише стариятъ фолклористъ Кр. Стойчевъ за гр. Тетевенъ прѣди 75 г.: „Отъ Коледа до Велики-заговѣзни... градътъ ечеше и ехтѣше отъ веселби: годежи, сватби, гощавки на роднини, гощавки на кумци и кръстници, хора, седѣнки и пр., а пъкъ цѣлата Сирна-недѣля бѣ непрѣкжснатъ праздникъ“.[1]) Вукъ Караджичъ казва за Сърбия, гдѣто обреденъ сезонъ, вѣра и обичаи се схождатъ толкова съ нашитѣ: „Ни у какво доба од године људи се у нас тако не часте и не весели као уз месојеђе и уз бијелу недјељу (от Божића до часнога поста), једно за то што су онда људи најбеспосленији, јер је стара љетина сабрата, а зима не да наново још ништа радити, а друго што меса и свакога другога мрса а и пића има доста. У то се вријеме људи највише и жене...“[2]) Въ Русия седмицитѣ отъ 6 януари до Масляница се наричатъ сватбени. Въ XV стол. мѣсецитѣ януари и февруари се означаватъ въ лѣтописитѣ като свадьби.[3]) Така коледнитѣ праздници могатъ да притеглятъ не само обичаитѣ, които ставатъ на Сирница или на друга дата прѣди нея, но и по-далечни праздници съ сходна тенденция, каквото напр. руса-

[1]) Кр. Х. Стойчевъ, „Тетевенски говоръ“, СбНУ. XXXI, 160. Срв. Д. Мариновъ, Жива Старина I, 55, 115.

[2]) В. Караџић, Живот и обичаји народа српскога, 17. Срв. М. Милићевић Живот срба сељака, 183.

[3]) Вс. Миллеръ, Русс. Масляница и западно-европ. карнавалъ. Москва 1884, 22.

лийскитѣ или еньовденскитѣ прѣзъ май и юни. Отмѣстването не накърнява характера имъ, макаръ да поражда смѣшения, и въ частния случай то не прѣчи да сближаваме съ древнитѣ праздници на Диониса както прѣдпролѣтнитѣ февруарски, така и съвсѣмъ зимнитѣ декемврийски или януарски обичаи у насъ.

2. Къмъ сѫщностьта на праздника ни отвежда символическото сключване на бракъ, при което вм. Диониса, прѣдставенъ отъ замѣстникъ, и жената на архонта, въ нашия обичай се вѣстяватъ кукеръ и кукерица, или двойка отъ годеникъ и годеница (по нѣкѫдѣ и повече двойки), които биватъ вѣнчани по всички правила; поради това въ маскарада бива вмъкната и пародическата фигура на „попа".

3. Древенъ и съврѣмененъ обичай еднакво знаятъ фалагогията, и все съ еднакво назначение, като магическо дѣйствие за оплодяване и обилна жетва. Ако днесь кукерътъ и кукерицата симулиратъ извѣстенъ актъ съвсѣмъ безъ срамъ и прѣдъ всички, това се явява като ново успоредно развитие къмъ нѣкогашния свещенъ бракъ, при което за основа служи прастарата вѣра, позната у всички некултурни народи и у всички земледѣлски страни на Европа, какво реалниятъ или външно наподобениятъ coitus упражнява благодатно влияние върху сѣитби и плодородие.[1])

4. По-нататъкъ, въ Атина бива изобразенъ драматически митътъ за убийството и възкръсването на Диониса (Ликургъ прѣслѣдва бога, и тоя търси прибѣжище при Тетида, като се хвърля въ морето; или титанитѣ нападатъ младия наслѣдникъ на Зевса и го разсичатъ, въ видъ на бикъ, на парчета), съ ножоветѣ си. Това става по всѣка вѣроятность, като се разсича тѣлото на бога на 14 кѫса отъ 14 титани и като се оживѣва то чрѣзъ съединение на тѣзи кѫсове отъ 14 свещенни моми.[2]) Ако е позволено тукъ сближение, бихме могли да съглеждаме успоредица къмъ тѣзи (едва загатнати отъ древнитѣ писатели) сцени въ кукерския обичай, да бѫде поваленъ, застрѣлянъ или хвърленъ въ морето кукерътъ (по нѣйдѣ, като сетнѣшна подставка, царьтъ). Сѫщото би могло да се подозира и въ разсчупването и раздаването на хлѣбъ отъ царя на събрания народъ, ако да не бѣше по-близка чисто християнската символика, както и магическата прѣдстава, позната отъ толкова народни обичаи, за раздаване, посѣйване и хвърляне храна (сѣме), като обредно приобщаване къмъ извѣстна благодать или къмъ плодородие. Всѣкакъ, че кукерътъ бива убитъ и че послѣ, чрѣзъ чисто

[1]) Вж. за това W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte. Berlin 1875, т. I, 480 нт., и моитѣ Студии върху бълг. обреди и легенди, ч. I, 69 нт.

[2]) Срв. P. Foucart, Le Culte de Dionysos en Attique, 142; J. G. Frazer, The Golden Bough, P. V, v. I, 32. — H. Usener, Sintfluthsagen, 179—180, открива два слоя въ най-древнитѣ саги за смъртьта на Диониса: единъ отъ Витиния за проста смърть и оживѣване на бога, който слой се врежда най-добрѣ въ митическия крѫгъ за борбата между зима и лѣто (— отъ тамъ и вѣрването на пафлагонийцитѣ, че прѣзъ врѣме на зимата Дионисъ е вързанъ, а на пролѣть бива развързанъ); и другъ, който трѣбва да припишемъ на влиянието на твърдѣ старата грѫцка колонизация по брѣговетѣ, за прѣстояване на Диониса въ морето, поради което въ деня на своята епифания той се носи като мъртавъ отъ морето, та трѣбва още на брѣга да започне съживѣването му.

забавни срѣдства (появата на „лѣкарь“) той оживѣва и скача, — това може да образува прѣкрасно прѣживѣлица отъ древния обредъ, бидейки само чрѣзъ него най-добрѣ мотивирано. Оплакването на бабата дохожда като ново допълнение въ духа на симулирания погребаленъ обредъ.

5. Нека изтъкнемъ още, че въ това убийство и съживяване на Диониса нѣкои съглеждатъ и друга една първоначална прѣдстава, извѣстна отъ безброй древни мити и съврѣменни обичаи у некултурнитѣ народи, именно жертвуването на човѣшкия прѣдставитель на житния духъ, като се разкъсва на части и се раздава месото му, или като се закопава то за оплодяване на сѣитбитѣ.[1]) Възкръсването, свързано съ надежди за възобнова на растителностьта на пролѣть, бива сѫщо изобразявано мимически, и ако обредното убийство извиква сълзи, оживѣването означава радость за бѫдещето изобилие. При елевзинскитѣ мистерии, чието отношение къмъ наченкитѣ на трагедията едвали може да се отрича, сѫщественото на обредната игра, на т. н. δρώμενον, е тъкмо прѣходътъ отъ скръбь къмъ радость: плачъ за изчезналата Коре и тѫга на Деметеръ, послѣ ликуване, че е намѣрена, че е дошла загубената. При срѣдневѣковнитѣ християнски мистерии ние се натъкваме пакъ на сѫщата перипетия отъ нощь къмъ свѣтлина, отъ смърть къмъ животъ, отъ умиране къмъ възкръсване.[2]) Когато дионисовата драма за жертвоприношение на бога се прѣвърне въ простъ карнавалъ, — и това става, щомъ изчезне прѣдишната вѣра, — религиозната церемония, изгубила смисъла си, се понизява до проста комична игра, особено поради немотивирания вече контрастъ на скръбь и радость, обогатенъ постепенно съ множество нови подробности.[3])

6. Сравнявайки старо съ ново, къмъ танеца съ орѫжия на куретитѣ или сатиритѣ около новородения Дионисъ-Загрей, съ цѣль да го опазятъ отъ вражескитѣ титани,[4]) би могли да притеглимъ въорѫженитѣ кукери-харачари, които играятъ ролята на полиция. Разбира се, да се настоява на прѣка генетическа връзка тукъ би било твърдѣ смѣло, прѣдъ видъ на това, че подобни фигури, както и страшнитѣ маски, съ които се отпѫждатъ пакостнитѣ демонически сѫщества, сѫ нѣщо твърдѣ обикновено въ праздницитѣ на много народи и не указватъ на единъ единственъ култъ.

7. Ала все пакъ кукери и сатири показватъ доста сходни черти, за да не бѫде случайно сближението между дружината на главния кукеръ и тиазътъ на Диониса. Съ тѣхнитѣ подскачания и хора, тѣхнитѣ задявки и шеги около момитѣ или кукерицата, тѣхнитѣ нецензурни думи и тѣхнитѣ прѣобличания, най-често съ кози кожи, играчитѣ въ съврѣменния карнавалъ се издаватъ като вѣроятна прѣживѣлица отъ първоводнитѣ сатири — σκιρτοί („скокци“) въ процесията на Диониса,

[1]) J. G. Frazer, The Golden Bough, P. IV, 331 нт.
[2]) A. Dieterich, Kleine Schriften, 429, 435.
[3]) Срв. E. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Alger 1909, 533 нт.
[4]) Срв. H. Usener, Kleinere Schriften IV, 188, 190.

както тѣ правятъ своя скокливъ танецъ (σίκιννις) и своитѣ вакханалии въ обществото на менади и нимфи. Между ролитѣ въ първобитната гръцка драма отъ живота на веселия богъ на виното твърдѣ видно мѣсто заематъ лицата, прѣоблѣчени като сатири и снабдени съ фалуси, маска съ рогчета, и т. н. И както съврѣменниятъ обредъ иска да повлияе магически върху плодородието чрѣзъ мимическитѣ и похотливи дѣйствия на кукеритѣ, така и древниятъ обредъ вади на показъ подобни фигури, въ които Манхардтъ и други искаха да откриватъ антропоморфизирани демони на растителностьта.[1])

8. Прѣобличанията и маскирането на кукеритѣ прѣзъ Сирница и коледнитѣ праздници у балканскитѣ народи стоятъ изобщо въ добра успоредица къмъ класическитѣ и слѣдкласическитѣ тържества отъ цикъла на Дионисии и Брумалии. „Тѣзи, които правятъ процесии въ честь на Диониса“, пише въ III в. Улпианъ, „иматъ обичай да се прѣобличатъ, съ цѣль да приличатъ на другаритѣ му, едни въ видъ на сатири, други като вакхи, трети като силени“.[2]) Черненето на лицето (съ сажди, пръсть или друго) спада все въ тая редица дегизиране, което сближава тѣсно съврѣменния обичай съ дохристианската обредность на римляни и гърци. Римскитѣ роби въ врѣме на сатурналиитѣ и византийскитѣ скомороси сѫщо си черпятъ лицето (съ сажди), като замѣна на маската, и ако въ нѣкои романски езици mascarra добива по нѣкога значение на черно петно отъ вѫгленъ или отъ сажди (въ португ., катал., прованс.), това иде тъкмо отъ тоя способъ за прѣправяне лицето.[3])

По нѣкѫдѣ (у насъ напр. въ с. Маджура) нѣкои кукери турятъ на глава бричена кожа или сирненикъ (мѣхъ отъ сирене): това отговаря пакъ на опрѣдѣлени маски въ древния карнавалъ. Изкуствената плѣшивость на коледнитѣ и други мими (mimus calvus) и стриганата коса на разнитѣ видове жонгльори ни е засвидѣтелствувана добрѣ отъ черковни отци и други писатели на езическото врѣме и на срѣднитѣ вѣкове.[4]) „Глупецътъ съ гладко остригания черепъ си е обръспалъ прѣди косата чувството за срамъ, и той е готовъ да търпи и да върши всичко срамно“, казва Григорий Назиански за мимитѣ.[5]) Произвеждайки лат. scurra отъ кор. skar, skur, kar (рѣжа, стрижа), Веселовски мисли, че обичаятъ за правене плѣшивъ, за стрижене се дължи на безправното положение на актьоритѣ-мими, тъй като ниско остриганата глава е била у древнитѣ римляни (както и въ старогерманското право) отличителна черта на неосвободния човѣкъ, на роба.[6]) Ала подобно прѣдположение не държи

[1]) Спор. Манхардта, не е случайно, ако праздникътъ на Диониса става по врѣмето на зимния слънчовъ кръговратъ или на ранна пролѣть, когато и у днешнитѣ европейски народи се вѣрва, че излизатъ наявѣ всевъзможни житни и други духове, съ тѣхната тенденция къмъ нагледно, драматическо прѣдставяне въ редица обреди и игри. W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte II, 136 пт., 200 пт.

[2]) Срв. у J. C. Lawson, Modern Greek Folklore, 229.

[3]) Вж. А. Веселовскiй, Разысканiя VI -X, 162, 164.

[4]) Вж. свидѣтелства у H. Reich, Der Mimus. Berlin 1903, I Bd., I Th., 113, 116 и др.; II Th., 831; А. Веселовскiй, Разысканiя VI—X, 141, 148, 151, 162.

[5]) H. Reich, Der Mimus I, 124.

[6]) А. Веселовскiй, Разысканiя VI - X, 148, 151.

смѣтка за участието въ вакханалиитѣ на най-свободни граждани и не вижда чисто комическия елементъ въ това прѣправяне, както той е на лице и при съврѣменнитѣ циркови герои, гдѣто старата традиция е подновена тъкмо по силата на смѣшното впечатление отъ бричената глава. Турскиятъ карагьозъ, който е непосрѣдствено продължение на византийския мимусъ, има за отличителни черти, първо, плѣшивостьта (старятъ stupidus græcus, μωρὸς φαλακρός, плѣшивъ глупецъ), — и тоя типиченъ символъ е запазенъ и въ персийския карагьозъ, — и, второ, изкуствения фалусъ, познатъ еднакво на старогрѣцкия, александрийския и византийския мимусъ.[1])

Нека поменемъ още това: ако другаритѣ на Диониса се черпятъ, противницитѣ му, титанитѣ, що го прѣслѣдватъ и разкжсватъ, се бѣлятъ съ гипсъ. Това е само една отъ вариацитѣ на мазането и багренето съ разни краски, — между друго съ вино, червена боя, цинобъръ. — въ култовата игра на Диониса, и спор. мнѣнието на нѣкои употрѣбата на маската въ древната драма иде тъкмо отъ това багрене и прикриване. Теспись първъ багри лицето съ бѣлило, за да употрѣби послѣ маски отъ необагрено платно.[2])

9. По-важна роль се пада може-би на обредното оране: впрѣгането на кукери или на моми и момци (наречени по нѣкждѣ „волове") ,изораването на три бразди около черковата или на друго отворено мѣсто въ село и засѣването отъ крина, свързано съ благопожелание за обилие и съ прѣдугаждане на новата жетва, отговаря на свещенодѣйствията въ подножието на Акрополисъ, съ тѣхното орало, теглено отъ волове, и съ тѣхната мантика (защото Дионисъ минува и за богъ на пророческитѣ гадания). Царьтъ, който ржководи церемонията, е застжпникъ на древния архонтъ-василевсъ, съвсѣмъ тъй, както облѣченитѣ въ кози, овчи, сърнешки и заешки кожи кукери сж наслѣдници на играчитѣ въ древния карнавалъ, маскирани като изобразяванитѣ отъ тѣхъ титани, сатири, силени, нимфи и други сжщества отъ свитата на бога. Доколко пъкъ возенето на царя въ кола съ двѣ колелета, — кога да дойде на сборището, гдѣто ще става тържественото оране, — отговаря, като тъмна реминисценция, на древния carrus navalis, остава неизвѣстно.

Обредното оране, нѣма съмнѣние, почива на хомеопатична или имитативна магия за осигуряване ръста и плода на храната, както изтъкнахме по-горѣ. Сжщото значение има и подробностьта, да се поваля кукерътъ и да се влачи по засѣтитѣ бразди. Прѣдположението на Фрезръ,[3]) че кукерътъ въ случая се смятря въплощение на житния духъ и че той трѣбва да оплоди новоизораната земя чрѣзъ непосрѣдствено досѣгане съ нея, едвали отговаря вече на българска прѣдстава. По-скоро бихме могли да допуснемъ мимическо изображение на завличането съ

[1]) H. Reich, Der Mimus I, ч. II, 626 нт.
[2]) Срв. A. Müller, Griechische Bühnenaltertümer, 270. ... W. Wendland, „Feralis exercitus", Archiv für Riligionswissenschaft IX (1906), 210.
[3]) Срв. J. G. Frazer, The Golden Bough, P. V, v. II, 393.

брана, дошло като забавно продължение на обичая да се поваля кукерътъ. Така и другото прѣдположение на Фрезъра,[1] да се вижда въ кукеровата баба, що води оралото и сѣе пшеница (а по нѣкога бива открадната и скрита по кѫщитѣ, за щастие на домакинитѣ), селски прототипъ на Деметеръ, богинята на земледѣлието, която въ видъ на стара жена носи благодать въ дома на Келеуса, е твърдѣ рискувано, поради съвсѣмъ външното и далечно сходство, което, въ най-благоприятенъ случай, може да указва само на еднакви въ основата си религиозно-обредни нагледи. (Бабата у насъ се явява, при това, въ ролята на орачка случайно, само въ Тутраканско; навредъ другадѣ кара орало и сѣе жито кукерътъ или царьтъ.

10. По-специално сходство съзира Докинсъ въ днешното гръцко означение на дѣтето, което се носи или ражда отъ бабата, като λικνίτης.[2]) Това име напомня идентичния епитетъ на Диониса у древнитѣ, даденъ тъй отъ копницата (λίκνον), въ която се туря новородениятъ богъ, като въ люлка. Оставимъ ли на страна въпроса, доколко въ обичая да се поставя Дионисъ въ копница за чистене жито или за бране грозде може да се съзира магическо отстраняване на лошитѣ духове, придаване сила и здраве, и докарване добра жетва,[3]) насъ ни интересува тукъ уцѣляването на едно прозвище, което указва на прѣко потекло. Характерно е, обаче, че дума λίκνι (отъ старата λίκνον) и епитетъ λικνίτης у днешнитѣ гърци сѫ съвсѣмъ непознати като диалектически думи;[4]) тѣ сѫ се уварднли единствено въ обичая отъ Виза, спор. свидѣтелство на гърка Визиепосъ, който прьвъ съобщи за обичая и прьвъ го сближи съ древния дионисовъ култъ. Умѣстно е, слѣдователно, да се попитаме: не е ли и тукъ думата уведена отъ книжовния езикъ, съ омисълъ да се засили сходството между ново и старо? Дори ако е тъй, разбира се, общата теория не ще бѫде чувствително подкопана, понеже се крѣпи на много по-убѣдителни аналогии. Освѣнъ това, само въ описанието отъ Виза се казва, че новороденото дѣте се мислѣло като прѣждеврѣменно родено, на седмия мѣсецъ, и безъ познатъ баща; другадѣ въ Гърция или въ Тракийско тази подробность не ни е засвидѣтелствувана. Затова прави сме да питаме пакъ, дали въ връзка съ означението λικνίτης не е опрѣснена тенденциозно отъ записвача Визиепосъ и тукъ една мъртва вече черта отъ древния култъ на бога? Дионисъ минува, именно, подобно на Аполона, за дѣте, родено на

[1]) J. G. Frazer, ц. с. 334. — Като съпоставя по-нататъкъ двойката отъ кукерь и кукерица съ Плутонъ и Персефона и вижда въ първитѣ „the rude originals“ на вторитѣ, Фрезъръ забѣлѣзва: „Ако е тъй, боговетѣ на Гърция не сѫ съвсѣмъ умрѣли; тѣ още криятъ прави денитѣ си глави въ селскитѣ колиби, за да се показватъ на слънчовъ свѣтлинъ прѣзъ празницитѣ, въ едно просто, но изразително тържество, посрѣдъ втренчена тълпа отъ селяни, и по едно врѣме на годината, когато стопанинътъ има най-голѣма нужда отъ тѣхната помощь“.

[2]) Dawkins, Journal of Hellenic Study XXVI, 196.

[3]) Срв. Frazer, The Golden Bough, P. V, v. I, 5, 11; A. Dieterich, Mutter Erde, 101; J. E. Harrisson, Journal of Hellenic Study XXIII (1903), 315; M. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, 285.

[4]) Срв. свидѣтелството на A. Thumb, у M. Nilsson, Neue Jahrbücher für das klass. Altertum XXVII (1911) 683.

седмия мѣсецъ (ἑπταμηνιαῖος). Докато А. Момзенъ[1]) отнася тая прѣдстава къмъ 7-тѣ мѣсеци, що изминуватъ отъ послѣдния праздникъ на виното до винобермa, В. Рошеръ[2]) вижда тукъ мистическата седморка въ култа на гърцитѣ, както тя стои въ връзка съ седемьтѣ дни отъ фазитѣ на мѣсеца, добавяйки още и всеобщо разпространеното суевѣрие, че роденитѣ на седемъ мѣсеца дѣца иматъ свръхестествени дарби и сили. Тъй или инакъ, тая подробность на древния обичай надали е уцѣлѣла до днесъ въ Виза, щомъ я нѣма другадѣ.

Ако се питаме, коя е причината да се спаси прѣзъ толкова вѣкове обезсмислениятъ дионисовъ култъ, задъ който нѣкога стои една жива вѣра и една обстойна легенда, можемъ да посочимъ сѫщото, което важи и за практикуването на останкитѣ отъ култа на Митра въ днешнитѣ нестинари или отъ култа на Адониса въ днешния Германъ. Това е магическото назначение на обреда,[3]) тъй яко срастнало съ мирогледа на масата, това е връзката на свещенитѣ нѣкога и профанни сега игри съ най-жизненитѣ интереси на едно население, което се храни и подържа отъ плода на своитѣ ниви и градини, както и отъ добитъка си. Както толкова мистерии на древния Изтокъ и Западъ, въпрѣки всичкия сложенъ апаратъ отъ символически церемонии и дълбокомислени мити, не прѣдставятъ, въ изходната си фаза и въ главното си назначение, нищо друго, освѣнъ единъ видъ официална магия, практикувана отъ избраници, така днешнитѣ обреди, останали по нѣкога отъ тѣхъ, макаръ и опростени, се крѣпятъ,— въпрѣки рѣзкото си противурѣчие съ официалната религия,— именно върху магическото приложение на редица дѣйствия. Кукеритѣ се правятъ навредъ за „берекетъ“: маскарадътъ е не само праздинчна забава прѣзъ охолнитѣ дни на заговѣзня, когато бъчвитѣ сѫ пълни съ ново вино и когато се яде отъ скѫтаното и готовото, но и способъ да се осигури още отъ сега новата беритба, каквото да бѫде житото евтино и сиромашьта избавена отъ гладъ. Свидѣтелствата на самитѣ селяни за цѣльта на обичая сѫ твърдѣ категорични и едногласни, за да не оставятъ никакво съмнѣние. И слободията, която цари тогава, особено фалическиятъ елементъ, хармонира прѣкрасно съ това оправдание на игритѣ, за да бѫде тя не само търпѣна, но и зачитана като света старина. Като магически дѣйствия съ сѫщото назначение трѣбва да се схващатъ още поваляането или клатушкането на кукера, каквото да легне отъ тежко зърно класътъ на нива (вѣрва се, че ако не падне кукерътъ или царьтъ, нѣма да има берекетъ); играенето на хоро и скачането високо, за да

[1]) A. Mommsen, Feste der Stadt Athen (1898) I, 22.

[2]) W. H. Roscher, „Sieben-und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen“, Abhandl. der Sachs. Ges. der Wissenschaften LII (1906), 23, 68.

[3]) И при класическата митология надделява все по-вече възгледътъ, че важно за вѣрващия и за религията е билъ строго спазваниятъ обредъ, а не митътъ или догмата, които се мѣнятъ и забравятъ лесно, ако дори не сѫ никнали вторично, като опити за тълкуване сѫществуващия обичай. Срв. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übers von Stube (1899), 12 пт.

станатъ високи памуцитѣ, конопитѣ или мамулитѣ;[1]) както и търкалянето на кукеритѣ изъ кальта, за да бѫдѣли тѣ самитѣ здрави. Подобни танци, скачания и търкаляния се срѣщатъ у много други народи,[2]) все съ явната надежда да се повлияе симпатически върху реколта, здраве и успѣхъ въ работата: колкото по-силно и по-високо се скача, толкова по-обилно и по-високо ще бѫде жетвата на конопъ, жито, и т. н. И тѣхното прикрѣпване — въ еднаква форма — къмъ нѣколко календарни обичаи доказва убѣдително, колко голѣма е грижата да се изтъкне тъкмо тая страна, тоя смисълъ и това оправдание на народнитѣ праздници. Плодородието не само се увежда магически, но и познава по сѫщия магически начинъ — напр. споредъ търколената крина, отъ която е сѣялъ кукерътъ.[3]) Боятъ между двѣ кукерски (джамаларски) дружини служи на сѫщата цѣль: кукеритѣ се смятрятъ носители на благодатната сила, свързана съ дадено мѣсто, и тѣхното надвиване отъ страна на кукери-другоселци би означавало прѣхвърляне на плодородие и здраве върху послѣднитѣ. Ето защо една дружина държи толкова, да не бѫде надвита: вънъ отъ въпроса за честь, тукъ е засѣгнато нѣщо по-сѫществено и по-реално, както и при борбата на двѣ русалийски дружини другадѣ, щомъ русалиитѣ докарватъ по нивя и хора, що спохождатъ, обилие или успѣхъ.[4]) Звънцитѣ по пояса на кукеритѣ или чушкитѣ по качулката имъ спадатъ къмъ познатитѣ навредъ профилактични срѣдства за прогонване всѣкаква лошотия.[5]) Изчезне ли наивната вѣра въ демони и въ магии, подсѣченъ е отъ само себе и коренътъ на съотвѣтнитѣ обичаи: тѣ биватъ забравени бързо, или се задържатъ само като дѣтинска игра.

Казахме вече, колко неумѣстно е да се търси пъленъ съвпадежъ между старъ и новъ обредъ, за да бѫде правдиво прѣдположението за

[1]) Прѣзъ Месни и Сирни-заговѣзни се играе много на хоро, „и то на тропане и на често". За Търново-Сеймсенско ни се съобщава: „Особено на Сирната недѣля всѣки бърза да тропне, а отъ общия ентусиазъмъ нѣкои млади буйни тъй се въодушевяватъ и съ такава страсть почватъ да игратъ, щото, по движенията и гримаситѣ, човѣкъ би ги взелъ за умоповрѣдени. Мнѣние има, че при играта сега трѣбало да се клѣка, за да ставалъ добъръ и разцъфвалъ памукътъ". М. Касабовъ, СбНУ. XIII, 246.

[2]) Срв. L. v. Schröder, *Arische Religion* II (1916), 312 и pass.; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, P. I, v. I, 137 нт., P. V, v. II, 330—331.

[3]) Въ Струга и другадѣ, кога момитѣ правятъ обичая пеперуда („Ой-люле"), търкалятъ едно сито въ кѫщи: ако то падне ничкомъ, ще бѫде скѫлия въ тая кѫща; ако ли инакъ — плодородие. Миладиновци, *Бълг. нар. пѣсни*, 524. — Подобно отгатване за щастие е извѣстно и у тюркскитѣ племена въ Русия. Въ Енисейска губерния напр., когато шаманътъ върши жертвоприношение, хвърля на земята чашата, отъ която е плискалъ ракия, за да види, какъ тя ще падне: падне ли съ дъното отгорѣ, значи неуспѣхъ, падне ли съ отвора нагорѣ, значи благополучие, и всички събрани извикватъ радостно. Н. Катановъ, „Отчетъ о поѣздкѣ", *Ученые Зап. Казан. Университета*, 1897, 25.

[4]) Подобно на кукери, коледари и русалии, гледатъ да се не срѣщнатъ и сбиятъ и суровакаритѣ, що ходятъ на Нова-година. Въ с. Дивля, Радомирско, сочатъ единъ „суровакарски гробъ" отъ прѣди 150 г., когато суровакари отъ друго село идвали и се били съ мѣстнитѣ. Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 387. Въ кюстендилското Кранище суровакаритѣ по Нова-година гледатъ да се не срѣщнатъ една съ друга или съ такива отъ друго село, за да избѣгнатъ необходимото сбиване. А сбивали се, „защото инакъ нѣма прокопсия за селото или селата", по тъмното мѣстно прѣдание. Й. Захариевъ, СбНУ. XXXIII, 172.

[5]) Поради шума, що правятъ, кукеритѣ въ Рупчоско се наричатъ „шуматаре".

историческа връзка. Въ митологията и въ народната обредность цари всѣкога тенденция къмъ обособяване, къмъ индивидуализиране, — редомъ съ противуположната тенденция къмъ смѣсване на еднороднитѣ явления и заличаване на частнитѣ характери, — така че въ чисти форми ние не можемъ да намѣримъ нийдѣ послѣдователна приемственость на даденъ фактъ, не можемъ да го доловимъ непромѣненъ, еднакъвъ навредъ и всѣкога, при минуването му отъ една народностна срѣда въ друга, отъ една ранна епоха въ друга по-нова. Достатъчно е да вземемъ въ внимание съотношението между обичаи, които несъмнѣно показватъ родствени връзки и сѫ плодъ на сравнително късно заемане, за да видимъ какъ настѫпва отдалечението, диференцирането, било поради самостойна вѫтрѣшна промѣна, било поради смѣсване съ нѣщо близко по характеръ, което обаче спада къмъ отдѣлна верига на развитие. Такъвъ случай прѣдставятъ, именно, изученитѣ вече нестинари и еньовденски прокобвания, такъвъ имаме сега и при заемката на нѣкои кукерски видове отъ гърци или власи у българи. Въпрѣки явната зависимость, въпрѣки това, че не подлежи на съмнѣние общностьта на нѣщата тукъ и тамъ, у единия и у другия народъ, все пакъ каква разлика, какви отклонения, които по нѣкога като че ли изключватъ възможностьта за идентифициране, ако да нѣмахме сигурни свидѣтелства и здрави съображения за това.

Още нѣколко думи за свободията между кукеритѣ и за особено очебийната часть на тѣхната дегизация, фалуса.

По много мѣста играта на старци, кукери и джамалари е съвсѣмъ непристойна, закачкитѣ съ мръсни думи отиватъ до грубъ цинизъмъ, а вѣнчавката между дѣдо и баба (или както още се наричатъ актьоритѣ) е свързана съ симуляранъ половъ актъ, който се върши прѣдъ цѣлъ свѣтъ и безъ всѣко стѣснение. Могло би да се вижда въ тази смѣла пантомима и въ тази свобода на езика бѣлѣгъ на разпуснатостьта, що владѣе между пийналитѣ и развеселенитѣ млади хора, при това прѣоблѣчени и маскирани; и въ тая посока бихме се спрѣли на аналогията, която прѣдставятъ древнитѣ и срѣдневѣкови мими, съ тѣхнитѣ *ᾄσματα πορνικά* спор. изобличенията на Златоуста, тѣхнитѣ цинични пѣсни, тѣхнитѣ непристойни думи и дѣйствия, тѣхнитѣ червени и голѣми фалуси, тѣхнитѣ срамни шеги и пантомими, изпълнили съ възмущение християнскитѣ проповѣдници, които не могатъ да намѣрятъ достатъчно строги думи, за да укорятъ всичко глупаво и похотно въ тия зрѣлища, „школа на безнравственостьта", посѣщаването на която би трѣбвало да води къмъ отлѫчване отъ черковата.[1]) Слушайки и гледайки веселата врѣва, както и хумористическо-реалистическото изображение на живота отъ мимитѣ, които пѣятъ, танцуватъ, жестикулиратъ и подражаватъ на разни типове, гръко-римскиятъ народъ забравя

[1]) Срв. H. Reich. Der Mimus I. ч. I, 109–130.

нуждитѣ си, забравя грѣха и прѣстжплението, и „радостьта отъ живота пропълзява пакъ като огненъ потокъ прѣзъ всички жили“, по думитѣ на Херманъ Райхъ.[1] Дори да не стои въ никакво родство съ тия мимически прѣдставления, — което едвали може да се оспорва, щомъ е жива до днесъ по-старата елинска традиция, — пакъ тѣхниятъ основенъ патосъ, тѣхниятъ естественъ комизъмъ, иде да обясни доста непринудено нѣкои страни и нѣкои елементи на съврѣменния гръко-български карнавалъ, упазенъ въ сжщата източна Тракия, гдѣто ще е виргѣяло мимическото изкуство, дошло до небивалъ разцвѣтъ въ Цариградъ. Примѣрътъ на столицата и на градоветѣ е намиралъ отзвукъ и по селата, особено когато обредното прикрѣпване е давало тъй да се каже една псевдорелигиозна санкция на дръзко-срамния комизъмъ.

Ала вънъ отъ тая психологическа и културна възможность има друго едно обяснение на неприличното и похабно въ обичая. Редомъ съ грубата естетика върви по-сериозенъ мотивъ. Бихме могли, именно, да съглеждаме въ разпуснатата пантомима извѣстна прѣживѣлица отъ по-стари обреди и свидѣтелство за твърдѣ живата вѣра, че половитѣ отношения между хората стоятъ въ успоредица съ живота въ природата и упражняватъ рѣшително влияние върху него. Тъкмо затова е вмъкнатъ въ древния култъ и въ съврѣменната игра оня фалически елементъ, защото се мисли, че той има благодатни послѣдици за плодородието по нивитѣ. Нищо по-близко до мисьльта на първобитния човѣкъ, отколкото да вижда въ картината на сѣене и никнене, на падналъ дъждъ и добра жетва сжщото оплодяване и раждане, което знаятъ и хората. Успоредностьта на явленията въ живота на земята и въ човѣшкия животъ се схваща като тъждество, за да се прѣвърне тутакси по свойственитѣ за оная мисъль закони въ причинность. „Тукъ нѣма никаква рефлексия, никаква съзнателна картинность на езика; това е единичката форма на човѣшкото мислене, да схваща едно подъ образа на друго“, бѣлѣжи А. Дитерихъ, въ съгласие съ толкова други учени.[2]) Нѣкои правни формули на древнитѣ[3]) даватъ прѣкрасенъ изразъ на тоя нагледъ за тъждество на земно и човѣшко раждане, като заклеватъ оногова, който не удържи думата си, „да не му носи земята плодъ и жената — дѣца“ (μήτε γῆν καρποὺς φέρειν, μήτε γυναῖκας τίκτειν...). Все на сжщия нагледъ се осланятъ всички магически дѣйствия въ култа на древнитѣ богове и въ съврѣменния праздниченъ обичай, гдѣто се вѣстява фалусътъ и симулираното бракосъчетание, съединени съ благопожелания за плодородие по земя, хора и добитъкъ. Както скачането, поваляънето или клатушкането на кукеритѣ има явния смисълъ на мимическо изображение за високо никналия и натегналъ отъ зърно класъ, при което мисленото, живо прѣдставеното въ ума, пожеланото трѣбва

[1]) H. Reich, Der Mimus I, ч. I, 143.
[2]) A. Dieterich, Mutter Erde, 33. Срв. и моитѣ Студии върху бълг. обреди и легенди, ч. I, 108 пт.
[3]) Срв. A. Dieterich, Mutter Erde, 41.

да стане бждаща дѣйствителность, така и обредното сношение на половетѣ трѣбва да повлияе магически върху земя и добитъкъ, за да станатъ тѣ брѣменни и да родятъ много.

Тази първобитна концепция не се ограничава само върху единъ народъ, тя е нѣщо добрѣ извѣстно на всѣкждѣ, образувайки психологическа основа на безброй свещенодѣйствия, магии и пожелания. Примѣритѣ, събрани особено отъ Манхардтъ[1]) и Фрезъръ,[2]) показватъ ясно: оргиастическиятъ характеръ на много обреди се дължи тъкмо на вѣрата, че има взаимодѣйствие между растителность и сексуаленъ животъ и че сношението между мжже и жени при тържествени случаи влияе благотворно върху посѣвитѣ. Ту въ стадий на живъ пагледъ, ту като прѣживѣлица, която знае само прикрита, символическа форма на полови връзки, прѣдставата е нѣщо обикновено въ гръцката религия. Култътъ на Деметеръ, като богиня на земледѣлието, напр. се характеризира съ нѣкои церемонии, които не могатъ да се обяснатъ инакъ, освѣнъ като магии за плодородие. Главниятъ праздникъ въ нейна честь, т. н. Тесмофории, е праздникъ на жетвата; той става прѣзъ жетвения мѣсецъ, въ Атика м. октомври. „Споредъ картинния мирогледъ на старитѣ сѣене и оплодяване, ръстъ на жетвата и раждане се схващатъ дотолкова като сродни нѣща, щото Деметеръ е едноврѣменно богиня на оплодяването и чрѣзъ сѣитба и чрѣзъ половъ актъ“.[3]) Не напразно жрицата на тая богиня присжтствува на сватбитѣ, за да благослови младитѣ и да имъ даде нѣкои напжтвания: богинята на земното плодородие е първообразъ на женското плодородие и на майчината грижа за дѣца. Култътъ на Артемида е свързанъ сжщо съ мистерии, които издаватъ значението ѝ на богиня на оплодяването. Мжже въ женско облѣкло и жени въ мжжко се маскиратъ и прѣдаватъ на разпуснати танци, както въ култа на Диониса; тѣ правятъ пантомими, които не могатъ да се освободятъ отъ подозрѣние въ безсрамие.[4]) Всичко това се търпи, понеже е свещенъ обредъ съ твърдѣ практическо назначение. „Свитата на Диониса се състои отъ итифалически демони, които сж духове на плодородието и на растителностьта. Тѣхнитѣ танци се наподобяватъ отъ човѣшкитѣ имъ почитатели; прѣдставятъ се и карнавални игри, по тѣхенъ примѣръ; така всички φαλλοφόροι, αὐτοκάβδαλοι, φλύακες... Нѣма нищо чудно, ако подобни нѣща се намиратъ и въ култа на една богиня на плодородието, каквато е Артемида.“[5])

Нѣма нищо чудно, слѣдователно, ако не само въ високитѣ форми на религиозния обичай, въ едно общество съ изисканъ естетически вкусъ и съ развитъ нравственъ усѣтъ, но и въ простата селска срѣда, у народи, изостанали културно и само слабо и външно засѣгнати отъ одухотвореното учение на Христа, се наблюдаватъ днесъ сжщитѣ грубо-

[1]) W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I, 422 нт.
[2]) J. G. Frazer, The Golden Bough, P. I, v. II, 97 нт.
[3]) L. Preller, Griechische Mythologie,[4] I, 781.
[4]) Срв. M. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung, 184 нт.
[5]) M. Nilsson, ц. с. 188.

еротически обреди, които ни изнася изпълнената съ чиста символика и осмислената чрѣзъ поетически мити практика на гърцитѣ. Колкото голѣма пропасть и да зѣе между съврѣменната българска обредность и класическата, все пакъ основнитѣ нагледи сѫ еднакви, и тъкмо въ това сходство е дадена причината за историческата приемственость на кукеритѣ. Но докато изтънченитѣ създания на религиозното творчество, документирани чрѣзъ толкова паметници на поезията и на изкуството, изчезватъ бързо, като нѣщо прѣходно, свързано съ разцвѣта на древния градъ, — неговитѣ по-груби и по-прости изявления се отличаватъ съ голѣма трайность, въ зависимость отъ бавния духовенъ ръстъ, отъ консерватизма на народнитѣ маси, както и отъ непромѣненитѣ условия на селския битъ.[1]) Несъмнѣно и тукъ, въ края на краищата, зѫбътъ на врѣмето дѣйствува разрушително, както показва сѫдбата на кукеритѣ отъ 40 години насамъ, ала все пакъ интимната мисъль, съкровенитѣ желания и грижи ще даватъ още за извѣстенъ периодъ подръжка на прѣживѣлицата. Разбира се, тая е изгубила, колкото се отнася до фалическия елементъ, много отъ първоначалната си, бихъ рекълъ, свещена чистота и се е прѣвърнала въ комическа забава, гдѣто съ особено удоволствие се експонира похабното. Ала догдѣ се простира смѫтно долавяното като обредно-религиозна символика и отгдѣ почва правеното съ омисълъ за смѣхъ, това не се подава всѣкога на точно разграничение. При други празднични игри, каквито сѫ Германъ и напѣването пръстени на Еньовдень или Нова-година, магическиятъ елементъ е отстѫпилъ явно на доста заденъ планъ.

При взаимното освѣтление, дошло отъ сравнение на старо съ ново, интересно е да зачекнемъ и единъ другъ въпросъ.

Мартинъ Нилсонъ иска не само да види въ днешния карнавалъ реминисценция отъ праздника на Диониса, но и да си обясни съ него прастария процесъ, по който възниква грѫцката трагедия. Той намира, че тракийскитѣ кукери ни онагледяватъ, — като аналогия, разбира се, — свещенитѣ дѣйствия, старата литургия на оня богъ, т. н. δρώμενα, по-добрѣ, отколкото идеализираната отъ поезия и искуство антична игра на менадитѣ. Когато въ карнавала отъ Виза единиятъ „старецъ“ (кукеръ) бѫде убитъ отъ другия, жена му почва да ридае, и другитѣ сѫщо по нея; слѣдъ това иде формена погребална церемония, съ християнската добавка на кадене тамянъ (въ случая говежди екскременти). Умрѣлиятъ не може да бѫде лишенъ отъ дължимитѣ на всѣки покойникъ обичаи и оплаквания, и тѣ се вмъкватъ тукъ сѫщо тъй, както по-рано сватбата. „Сватба безъ гайда и мрътвецъ безъ тѫжачка не бива“ казва една българска пословица.[2]) Възвърнемъ ли се мислено къмъ атинската литургия на Диониса Елевтереусъ, ние очакваме сѫщо погребална церемония и оплакване; тѣ сѫ нѣщо твърдѣ естествено,

[1]) Срв. и J. G. Frazer, The Golden Bough, P. V, v. I, 335.
[2]) Н. Геровъ, Рѣчникъ, ч. V, 397.

слѣдъ смъртьта на бога. Но припѣвитѣ за оплакване, тжжачкитѣ, сж добили отдавна своята художествена форма, високо развита още у Омира, и култътъ на хероитѣ я е освѣтилъ, доразвилъ и закрѣпилъ по-вече. Тѣзи погребални излияния, както сж заварени, биватъ възприети и отъ съвсѣмъ новия дионисовъ култъ, — по аналогия съ днешния маскарадъ въ Тракия. „Култътъ на Диониса е обаче миметически; той изобразява епифанията (появата) и смъртьта на бога. Като се съединява тжжачката съ епифанията въ едно цѣло, миметическиятъ елементъ се вмъква сжщо, за да бжде отначало, та и въ първитѣ драми на Есхила още, твърдѣ непъленъ и да се развие до дѣйствителенъ драматически животъ едва чрѣзъ тоя, навѣрно най-голѣмъ творчески гений на поетическото изкуство."[1])

Съ огледъ къмъ названието **трагедия**, Нилсонъ резюмира така процеса на образуването изъ култа на Диониса и на хероитѣ: „Въ оргиастическото празднуване богътъ бива убитъ въ видъ на козелъ: почитателитѣ му, наметнати съ кожата на убитото животно, почватъ да пѣятъ тжжачка за убития богъ; това пѣене е една τραγῳδία, понеже облѣченитѣ въ кози кожи пѣвци сж сами τράγοι. Тъжната пѣсень въ култа на Диониса и оная отъ култа на хероитѣ се сливатъ въ творението, познато намъ подъ името трагедия, която възприема миметическия елементъ отъ култа на Диониса, а формата и по-голѣмата часть отъ съдържанието — отъ култа на хероитѣ."[2]) Отначало това сж херои отъ кржга на Диониса: послѣ дионисовската игра възприема цѣлия свѣтъ на хероитѣ, което се улеснява отъ това, че отдѣлната тжжачка помсънува и други лица освѣнъ оногова, за когото е тя собствено назначена. Така се обяснява, защо трагедията се освобождава вжтрѣшно отъ богослужението на Диониса, макаръ външно и да е яко прикрѣпена къмъ него прѣзъ цѣлата древность. Веднъжъ добита тая основа, къмъ нея се прибавя сатирската драма, никнала спонтанно въ Пелопонесъ и прѣнесена по-късно въ Атина, къмъ началото на пети вѣкъ.[3]) Всѣкакъ, сатирската драма не образува изходна точка на трагедията или нейна праформа, както се вѣрваше по-рано по стжпкитѣ на Манхардта, наклоненъ да идентифицира класическитѣ сатири, фауни и други козлообразни сжщества съ сѣверноевропейскитѣ демони на растителностьта.[4]) Тя се съединява съ по-сериозната си сестра вторично, понеже голѣмитѣ Дионисии сж праздникъ на сценичнитѣ прѣдставления, и слѣдъ трагичната трилогия се усѣща потрѣбность отъ една весела игра. Това съчетание не е, обаче, първоначално.

Навеждамъ тая хипотеза на Нилсона не защото смѣтамъ, че тя изчерпва окончателно въпроса, — и рѣзкитѣ възражения на единъ Вила-

[1]) M. P. Nilsson, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XIV (1911), 694
[2]) M. P. Nilsson, н. с. 687. Срв. за хипотезата на Нилсона у А. Балабановъ, „Еволюция на мотивитѣ въ грѣцката поезия", Годишникъ на Соф. университетъ VII (1910—1911), 1913, отд. I, 13 пт.
[3]) M. Nilsson, н. с. 695.
[4]) W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte II, 200.

мовицъ-Мьолендорфъ[1]) достатъчно характеризуватъ незатихналитѣ спорове около произхода на трагедията, — а защото искамъ да покажа, какви религиозно-исторически и художествено-литературни проблеми биха могли да получатъ освѣтление чрѣзъ проучване на живата народна обредность и поезия,[2]) чиито основи се досѣгатъ съ коренитѣ на мирогледъ и култъ у древнитѣ. Виламовицъ и други нѣкои класици отъ чиста раса подцѣняватъ усилията на „школуванитѣ въ фолклора изслѣдователи" като Нилсона, намирайки изобщо, че днешната традиция едвали може да бѫде довеждана въ връзка съ древната легенда и драма. Но тоя скептицизъмъ не е съ нищо оправданъ.[3]) Безъ да се отива навредъ до възвеждане на днешното къмъ опрѣдѣлени форми на старото, — и критиката трѣбва да слѣди зорко, да не се злоупотрѣбява съ критериитѣ на сближение, — все пакъ често има поводъ за подобни генетически тълкувания, които стоятъ надъ всѣко съмнѣние. Напр., както показва Карлъ Холъ,[4]) иконостасътъ въ днешната източно-православна черква, съ своитѣ три врати и своето значение въ литургията, възлиза прѣко къмъ просцениона на древния театъръ, гдѣто тъй сѫщо има три врати и гдѣто тъй сѫщо „входоветѣ" (εἴσοδοι) на хорътъ раздѣлятъ сценитѣ на драмата, както излизането на свещеника при голѣмия и малкия „входъ" разграничава до днесъ актоветѣ на християнското свещенодѣйствие. Ако дори въ най-високитѣ области на християнския култъ се удържатъ дионисовско-театрални реминисценции, колко по-естествено е да ги откриваме въ нисшитѣ форми на обредната практика, именно при единъ селски карнавалъ?

III

Че Дионисиитѣ се прѣдаватъ на българитѣ чрѣзъ посрѣдството на гърцитѣ въ Тракия, едвали може да има съмнѣние. Така сѫщо за вѣрване е, че не мѣстнитѣ старо-тракийски праздници, а вторичнитѣ старогръцки, — както тѣ биватъ занесени по островитѣ и градоветѣ на тракийския брѣгъ, често далеко на сѣверъ, дори въ Добруджа, отъ коло-

[1]) U. v. Wilamowitz-Möllendorf, „Die Spürhunde des Sophokles". Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XV (1912), 449 пт.

[2]) Б. В. Варнеке сближава днешния тракийски карнавалъ (по описанието на Dawkins) съ сибирската народна драма за мечката и съ руската масляница. Варнеке, „Новые домыслы о происхождении греческой комедіи", Записки Имп. Одесскаго общества исторіи и древностей, т. XXX (1912), 284, 322 пт.

[3]) Насрѣщу съмнѣнията на В. Мьолендорфа бихъ указалъ на съображенията, които прави L. Friedländer, Sittengeschichte Roms[8] IV (1910), 279. Като изтъква, именно, колко упорито се държи езичеството, особено по селата, и слѣдъ увеждането на християнството (селянитѣ въ Сардиния се кланятъ и въ IV вѣкъ на идоли!) той забѣлѣзва: „Безъ законодателството отъ Константина до Теодосия, гръко-римската религия би живѣла до днесъ". Гдѣто въ отдалечени или иноплеменни срѣди това прѣслѣдване и насилствено изтрѣбление прониква слабо, тамъ е продължавало и въ срѣдни вѣкове и въ най-ново врѣме да се пази езическото прѣдание, особено откъмъ трайнитѣ си елементи, каквото напр. обредитѣ, нѣкои отъ които се спасяватъ и въ християнството, задоволявайки неизкоренимия вкусъ на маситѣ за весело празднуване.

[4]) K. Holl, „Die Entstehung der Bilderwand in der griech. Kirche", Archiv für Religionswissenschaft IX (1906), 365 пт.

ниститѣ,[1]) — пораждатъ новогръцкитѣ обичаи. Заемането отъ гърци у българи ще е захванало наскоро слѣдъ поселването на славянитѣ на Балканския полуостровъ, по едно врѣме, когато езическата старина не е била още може-би чувствувана като осждено суевѣрие. Какво, обаче, въ днешнитѣ български кукери може да се брои усвоено тогава още, ако е то изобщо упазено, и какво по-ново, като последица отъ постоянния контактъ между българи и гърци въ източна Тракия, дори до наши дни, това спада извънъ крѫга на възможнитѣ обяснения. Всѣкакъ, азъ съмъ наклоненъ да вѣрвамъ, че старитѣ заемки ще сѫ отстѫпили мѣсто на по-кѫснитѣ, дошли като жива вълна отъ югъ къмъ сѣверъ, като подновено културно въздѣйствие върху ония маси, прѣтопвани по нѣкога въ гръцката стихия, които и въ най-ново врѣме не прѣставатъ да се спускатъ къмъ запустѣлитѣ отъ чести войни югоизточни тракийски полета. Много отъ днешнитѣ села, у които вирѣе съвсѣмъ свѣжо кукерство, сѫ основани едва въ края на XVIII или въ началото на XIX вѣкъ отъ пришелци загорци, които не сѫ знаяли обичая въ първата си родина. Тѣ го заематъ ту направо отъ гърцитѣ, когато заживѣватъ въ едни и сѫщи села съ тѣхъ, ту отъ сънародницитѣ си, дошли много по-рано и останали непогърчени кореняци.

У гърцитѣ въ източна Тракия кукеритѣ се нар. καλόγεροι, т. е. калугери, монаси, отъ ед. ч. καλόγερος (първонач. καλόγηρος, καλὸς γῆρας, „щастливъ на старини“). Името е дадено, досѫщъ както и еднозначното наше старци, спор. облѣкло и видъ на играчитѣ: това сѫ хора, дегизирани съ брада, качулка, гърбица и тояга. Гърцитѣ въ Македония и въ кралството иматъ сходното по основенъ нагледъ и словесно образуване μπαμπόγεροι, което е по всѣка вѣроятность съчетание отъ гръцко-турското бабá (срв. нашия „хаджи-баба“), въ знач. на „дѣдо, старецъ, калугеръ,“[2]) и γέρος. Отъ гърцитѣ заематъ д. бабугери и българитѣ. Така и българитѣ въ Гюмюрджинско казватъ вм. старци — калугери, служейки си съ гръцкото означение; тия въ Силистренско иматъ ункешинъ, отъ ромънското unchiaș, „дѣдо“, „старецъ“, което етимоложки възлиза, заедно съ únchiŭ, „чичо“, къмъ праромън. uncŭlus, отъ латин. avŭncŭlus.[3]) Освѣнъ това име, гърцитѣ въ Василико иматъ и друго, χουχουτους, произхода на което не е ясенъ. Може-би тукъ имаме сѫщ. име отъ ономатопоет. глаголъ χουïάζω, „крещя, викамъ“, а може-би се касае и за сѫщ. отъ диалект. глаголъ κουκουλλιάζω,[4]) „прѣкривамъ“ (срв. κούκλωμα, „було“), въ връзка съ прѣдставата (словесна и вещна) за „кукла“-кукеръ.

Но отдѣ иде нашето кукъ, кукеръ? П. Р. Славейковъ, безъ да прави нѣкаква теория, като ли че чува въ думата „кукеръ“ кукя (кѫща,

[1]) Срв. намѣрения надписъ за празднуването на Диониса въ Callatis, днешната Мангалия. M. P. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung, 310

[2]) A. C. Barbier de Meynard, Dictionnaire turc-français. Paris 1881, I, 249—250: baba: 1. père, viellard vénérable, etc.; 2. révérend père, superieur d'un couvent de moins.

[3]) Срв. S. Puskariu, Etymol. Wörterbuch der rumän. Sprache I (1905), 169.

[4]) G. Meyer, „Neugr. Studien“ III, Sitzungsber der Akad. Wien CXXXII, 93.

домъ), и цитирайки пословицата: „Бухер не е кукер“, пояснява: „Бухер е охлюв, пжжок, а кукер — домовой, таласъм. В' по старо врѣме сж играли на кукери и турцитѣ го наричали джемал оюну“.[1]) Нищо, обаче, не ни дава основание да виждаме въ играта на кукера изображение на домашния духъ, т. н. стопанинъ, и сближението съ западнобълг. „кукя“, кжща, е толкова по-неумѣстно, че кукеръ се чува само въ източна България. — При друга една пословица у Славейкова, по-право при пословичния изразъ: „Не ми е на кукора“, има народноетимоложко сближение съ друга подобна дума, както при пословицата: „Не ме дръжъ за маскарата“ изпжква все сжщата прѣдстава.[2]) Раковски бѣше наклоненъ да вижда въ кукеритѣ български паралелъ къмъ грѫцкитѣ исполини, понеже тѣ се обличали страшно и увеличавали тѣлото си съ кукили.[3]) Но съ кокили истинскитѣ кукери не ходятъ, а само вторичнитѣ по потекло джемаляри правятъ отъ дървета скелетъ на камила. — Нищо не обяснява и въпросътъ на гърцитѣ въ България: „Какво гледашъ като кукъ?“ защото кукъ въ случая значи кукувица (κούκκος) и нѣма нищо общо съ кукъ-кукеръ. Ако и българи задаватъ такъвъ въпросъ, при което подъ „кукъ“ мислятъ дивъ човѣкъ, това е или побългарена редакция на грѫцкия пословиченъ изразъ, или, по-вѣроятно, чисто българска употрѣба на кукъ въ значение на кукувица,[4]) както се казва и „изпила му кукувица умътъ“. Сърбитѣ, все въ сжщия смисълъ, казватъ „кукавица“ (първоначално Guckguck, cuculus) на изпадналъ, никаквикъ човѣкъ („иди, кукавицо jедна“) и м. р. „кукавац“ — на „ein armer, unglücklicher Mensch“,[5]) както това отбѣлѣзваше вече Раковски. — Познатиятъ тракологъ д-ръ Басановичъ се опита[6]) да сближи българското означение съ литовското божество „kaukas“, което споредъ най-старитѣ вѣсти отъ XVI вѣкъ било нѣкакво дребно, дългобрадо, не по-голѣмо отъ единъ прѫтъ сжщество. Помenуватъ се обикновено повече такива сжщества, въ мн. ч. kaukai, и то като човѣчеца съ брада до колѣнѣ, съ червена шапчица на глава, които живѣятъ въ кжщитѣ, по гумната или подъ земята и носятъ щастие на домакинитѣ. Извѣстниятъ литовски лексикографъ Nesselman опрѣдѣля митическия kaukas като „ein Alraun, ein unterirdisches kleines Männlein; ein ungetauft gestorbenes Kind“, а Kurschat, въ своя литовско-нѣмски рѣчникъ, — като „ein zwerghafter Geist, Kobold, Heinzelmännchen, Alraun; ein ungetauft gestorbenes Kind; ein Zwerg (Karlà)“.[7]) Името, споредъ Басановича, показва етимоложка връзка съ глагола „kaukati“, стена, плача, тъй като тѣзи сжщества издавали вѣроятно особени звуци отъ той родъ.

[1]) П. Р. Славейковъ, Бълг. притчи. Пловдивъ 1890, I, 57.
[2]) П. Р. Славейковъ, ц. с. I, 306.
[3]) Срв. стр. 4. Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 386 пише „кокъли“, „кукъли“ и „конкъли“.
[4]) Срв. Н. Геровъ, Рѣчникъ I, 430.
[5]) В. Караџић, Срп. рjечник[3], 323.
[6]) Въ едно писмо, печатано у Д. Мариновъ, Извѣстия на Етногр. Музей I, 21 нт.
[7]) Сводъ на литовскитѣ прѣдстави за kaukai или умалит. kaukyczei вж. у H. Usener, Götternamen. Bonn 1896, 92. Който иска да задържи тия благодатни сжщества, трѣбва да имъ дава отъ всички храни. И до днесь се спазва стариятъ съвѣтъ отъ XVI в.: „qui ad malas artes adiiciunt animum, Eithuaros et Caucos deos profitentur suos“. Особени магьосници, нар. kaukuczones, знаятъ да ги прикоцаватъ къмъ желанитѣ мѣста.

Kaukas е билъ познатъ не само на литовцитѣ, но и на древнитѣ траки. Името на пл. Кавказъ иде тъкмо отъ тракийското лично име kaukas, а едно тракийско племе, нар. καυκοηνσια (Ptolom. III, 8. 5), е живѣло въ оная часть на трансилванскитѣ Карпати, която се нар. Caucasus mons. „Може почти съ положителность да се прѣдполага, че е съществувало въ трако-фригийскитѣ племена и самото божество Καβιας, макаръ прѣки доказателства за това и да липсуватъ". И понеже Басановичъ приема, че между трако-фригийцитѣ на Балканския полуостровъ и въ Мала-Азия и днешнитѣ литовци и лети има близко родство (послѣднитѣ били прѣселени на сѣверъ отъ южнитѣ страни и пазѣли до днесъ, като живъ, езика на тракитѣ), за него производството на думата въ български езикъ, въ който имало много тракийски думи, отъ литовски е най-естествено. „Земено езикословно, произхождението на кукътъ отъ kaũkas е възможно и логично", заключава той.

Тѣзи обяснения на почтения трактологъ почиватъ на митологически и етнологически хипотези, които не могатъ да се провѣрятъ. Не е убѣдителна и народната етимология, която произвежда кукъ или кукеръ отъ куката, що носятъ играчитѣ, тъй като такава кука иматъ само силистренскитѣ кукери, а въ Тракия тя изобщо не се срѣща при обичая. При това, въ ония сѣвернобългарски мѣста, гдѣто още се пази стариятъ обичай, на куката, що носятъ играчитѣ, се казва клюнкъ, както забѣлѣзва това и Мариновъ. Само Басановичъ би могълъ да намѣри въ тая етимология извѣстна подкрѣпа за своето мнѣние, тъй като наистина „кука" стои въ връзка съ староинд. kucáti, „тегли се, изкривява се", литов. kaukas (човѣче-духъ) и kúkis („Misthaken"), летското kúkis (същото знач.) и kukurs („Höcker, Buckel"), староперс. cawx (дяволъ), и т. н.[1]) Отъ кука изглежда да е произведено, обаче, названието за дѣдо или баба въ тайния езикъ на драндаритѣ въ Неврокопско, кукулъ, --ица, дадено затова, защото дѣдо и баба се прѣвивали отъ старость „като кука."[2])

Обяснение за необикновената дума кукъ, кукеръ азъ съмъ наклоненъ да търся другадѣ. Както при „калугери" у гърцитѣ или „старци" у насъ трѣбва да излизаме отъ външния видъ и облѣклото на играчитѣ, маскирани и прѣоблѣчени, така и при по-разпространеното, навѣрно и по-старото (на изтокъ), означение кукъ, кукеръ можемъ да имаме прѣдъ видъ впечатлението отъ фигурата и костюма. Не е случайно, ако по нѣкждѣ куковдень се нарича кукловденъ, куклинденъ. Това е, значи, деньтъ, когато се правятъ или когато ходятъ кукли.[3]) Въ случая фигурата на играча дава досжщъ тъй името си на праздника, както, обратно, други пжть името на праздника се прѣнася върху куклата: нашиятъ Германчо — куклата отъ калъ на Св. Германъ; русалии — играчи въ деня Русалия, Русаля; на Западъ, въ романскитѣ земи, carnevale,

[1]) Срв. Dr. E. Berneker, Slavisches Etymologisches Wörterbuch I, 639.
[2]) Н. Арнаудовъ, СбНУ. XV, критич. отд., 55.
[3]) „Първобитното значение на Куковъ день е Кукленъ день, день, въ който ходятъ куклитѣ, кукеритѣ". И. Д. Шишмановъ, СбНУ. IX, 564.

carnaval, carementrant и пр., за куклата или маскираното лице въ падвечерието на Великия постъ; въ Русия — „баба Маланка“, за обредната фигура на 31 дек., Св. Мелания, и т. н.[1]) Кукли се нар. на много мѣста въ България омѣсенитѣ въ разни форми хлѣбчета-питки[2]) и оплетенитѣ или нашаренитѣ съ извити тѣстѣни пржчки, както и съ разни фигури и чертежи, обредни хлѣбове, които се правятъ на Коледа, на Великденъ, на Св. Харалампи, на Цвѣтница и на други праздници.[3]) Тъкмо затова Цвѣтница се нар. по нѣкждѣ „куклинденъ“, защото тогава се пускатъ по водата хлѣбоветѣ-кукли, по които се гледа, кой ще стане „кумица“ на момитѣ.[4]) Тукъ спада сжщо нашата мъстакулка (въ Шуменъ и др. „балсуджукъ, мъстеници“, а въ Търново, Русе и др. „малки хлѣбчета, мѣсени съ мъстъ или патмезъ“, СбНУ. XVI–XVII, 406, Н. Геровъ, Рѣчникъ, „Допълнение“, 215), която г. Шишмановъ тълкува като вѣроятно „мъстокукла“[5]) и която, всѣкакъ, отговаря на новогръцкото μουστόπητα или μουσταλευρία въ Мелникъ, въ знач. на „Mostkuchen“;[6]) и косвено нашиятъ козонакъ („вити писани кравае“ за Великденъ, Чолаковъ, Бълг. Нар. Сборникъ, 55; „кузуначи“, симитъ въ видъ на сърпъ, СбНУ. XVI–XVII, 398), който А. Дюверпуа[7]) довежда въ връзка съ новогр. κουδουνάκι, „звънче“, ала безъ право, а г. Шишмановъ[8]) — съ ромъпското еднозначно cozonac, което възлиза къмъ новогр. κοσωνάκι, „кукла“.[9]) „Кукли“ се нар. и облѣченитѣ въ парцали или направенитѣ отъ калъ фигури на Германъ, които наподобяватъ дѣте или човѣче и се хвърлятъ въ водата или се погребватъ.[10]) „Куклица“ е въ гр. Велесъ „пластъ отъ памукъ въ кржгла форма, приготвенъ за предене.“[11]) „Кукли“ сж още дърvенитѣ или каменнитѣ кръстове, изрѣзани гдѣ по-грубо, гдѣ по-грижливо, ще се поставятъ на гробоветѣ.[12]) „Кукли“ сж и т. н. отъ геолозитѣ „земни пирамиди“ или нѣкои остри скали въ Мала Стара-планина, напр. „кукли“ при с. Кжтина, „кукла“ на върха Грохотенъ при Своге, „Тодорини кукли“ на с.-и. отъ Петроханъ, и др. Такова потекло има, може-би, и името на с. Кукленъ, Станимашко.[13]) Въ западна България „кукли“ се

[1]) Срв. C. Merlo, „Die romanischen Benennungen des Faschings“, Wörter und Sachen III (1912), 101—102; Е. М. Ящимирскій, „Маланка“, Этногр. Обозр. XXVI (1914), 46 нт.

[2]) Спор. едно частно съобщение, на човѣкообразнитѣ питки, намазани съ медъ, що се раздаватъ въ деня на Св. Харалампи, въ Враца думатъ младенци, а въ Карлово кýкли.

[3]) Срв. Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта, 203; Ст. Н. Шишковъ, Родоп. Старини II, 54; Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 428; СбНУ. XIII, 24, XXVII, 351, XXVIII, 267, 381, 399, 425, и др.; Д. Мариновъ, Жива Старина I, 101, 124, 138, и пр.

[4]) Д. Мариновъ, Ж. Старина I, 139; СбНУ. XXVIII, 399; Д. Матовъ, ПСп. XLI, 993.

[5]) И. Д. Шишмановъ, СбНУ. IX, 618. „Мъстъ“ е отъ лат. mostum, визант. μοῦστον, срв. G. Meyer, „Neugriech. Studien“ III, Sitzungsber. der Akad. Wien CXXXII (1895), 46.

[6]) Срв. B. Schmidt, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XVI (1913), 580.

[7]) А. Дюверпуа, Словарь болг. языка, 994.

[8]) И. Д. Шишмановъ, СбНУ. IX, 618.

[9]) Срв. A. de Cihac, Dictionnaire d'étymologie daco-romane, 1879, 652.

[10]) Срв. Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта болгаръ, 231; Д. Мариновъ, Жива-Старина I, 184, СбНУ. XXVIII, 553; Д. Матовъ, ПСп. XLII–XLIII, 993.

[11]) Ив. Георговъ, СбНУ. XX, 83.

[12]) Срв. М. Арнаудовъ, СбНУ. XXVII, 165, 168; Каневъ-Видю, Бълг. старини отъ Добруджа. София 1918, 98.

[13]) Срв. и грък. κούκουλλο, „скала“, G. Meyer, „Neugr. Studien“ III, 33.

нар. отдѣлнитѣ голѣми камъци, които се туждатъ въ окопището, та горятъ варь, или се чупятъ на по-малки, за воденични камъни.[1]) На Изтокъ „кукла“ е всѣко „издигнато мѣсто, покрито съ канари“ и пр.[2])

Думата кукла у българитѣ (и у турцитѣ) възлиза къмъ новогръцката κοῦκλα, съ сжщото значение; тая пъкъ стои, споредъ Густавъ Майера, въ връзка съ думи, произведени отъ латин. cucullus, „Kapuze“, както новогръц. κουκοῦλλα (турски kukula), въ значение „Kapuze, Mantel“, възлиза, заедно съ италиан. cocolla, къмъ латин. cuculla“.[3]) Има, обаче, и мнѣние, изказано най-напрѣдъ отъ Хуго Шухардта, че кукла у гърцитѣ трѣбва да се довежда въ връзка съ романското сѣмейство думи около coca, въ значение на „яйце“, „колачъ“, „нѣщо сладко“ и по-нат. галено име на дѣца: швейцарско-франц. coco, итал. cucco, coccolo, coccolino („кърмаче“, „кукла“) и т. н.[4]) Послѣдниятъ редъ стои несъмнѣно близко до новобълг. коко въ дѣтския езикъ, съ значение на „яйце“ и „орѣхъ“;[5]) той се досѣга, може-би, и съ латин. caucus, срѣдногръцки καῦκα, новогръцки καούκι, „сждъ за пиене,“[6]) което въ старославянски паметници се прѣдава съ кака.[7]) Безъ да се спирамъ тукъ повече на произхода на κοῦκλα въ гръцки, ще кажа това: по-всѣка вѣроятность еднозвучната българска кукла, въ значение първоначално на играчка, още рано почва да разширява приложението си, както показватъ изброенитѣ по-горѣ прѣдстава за обреденъ хлѣбъ, надгробенъ кръстъ, човѣшка фигура отъ вехти дрехи или отъ каль, и т. н. Кукерътъ, съ своето облѣкло, не лежи далечъ отъ тая асоциация и е могълъ да бжде тъй сжщо нареченъ кукла. Доколко при тоя процесъ на образно именуване е влияла старобългарската дума коуколь (отъ лат. cucullus, гръц. κουκούλλιον), „плащъ, покривка за глава у монаха, калугерска гугла“,[8]) не може да се рѣши положително, макаръ да е по-вѣроятно, щото думата, като изключително книжна, да не е била позната у народа. Отъ късното лат. cuculla, прѣко старонѣм. cucula, срѣдненѣм. gugele („Kapuze“), иде обаче бълг. гугла.

Че кукла още рано получава значение на прѣоблѣченъ човѣкъ, на дегизирана фигура въ езическитѣ и профанни праздници, показватъ запазенитѣ въ староруски паметници съпоставяния: „игры глаголемыя куклы и скоморохи“, „игры кукольныя“, „творити игры, скомрашьскыя и (с)коукольныя“, „игры, глаголемыѧ куклы, и скоморохи и русаліею плещущая и всѧ игрища бесовская“, и т. н.[9]) Тъждеството на двата вида

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ, XII, 293.
[2]) Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 425, „кукла“ (1).
[3]) G. Meyer, „Türkische Studien“ I, Sitzungsber. der Akad. Wien CXXVIII (1893) 40, 53; „Neugriechische Studien“ III, 33 пт.
[4]) H. Schuchardt, „Romanische Etymologien“ II, Sitzungsber. der Akad. Wien CXLI (1899), 25.
[5]) Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 384.
[6]) H. Schuchardt, п. с. 21.
[7]) А. Веселовскій, Разысканія VI—X, 189.
[8]) Срв. И. И. Срезневскій, Матеріалы для словаря древнерусс. языка (1893), 1361; Berneker, Slav. Etymol. Wörterbuch I, 640.
[9]) Срв. А. Веселовскій, Разысканія VI—X, 189; XI—XVII, 278.

нар. отдѣлнитѣ голѣми камъци, които се гуждатъ въ окопището, та горятъ варь, или се чупятъ на по-малки, за воденични камъни.[1]) На Изтокъ „кукла“ е всѣко „издигнато мѣсто, покрито съ канари“ и пр.[2])

Думата кукла у българитѣ (и у турцитѣ) възлиза къмъ новогрѣцката κούκλα, съ сжщото значение; тая пъкъ стои, споредъ Густавъ Майера, въ врѫзка съ думи, произведени отъ латин. cucullus, „Kapuze“, както новогрѫц. κουκούλλα (турски kukula), въ значение „Kapuze, Mantel“, възлиза, заедно съ италиан. cocolla, къмъ латин. cuculla“.[3]) Има, обаче, и мнѣние, изказано най-напрѣдъ отъ Хуго Шухардта, че кукла у гърцитѣ трѣбва да се довежда въ врѫзка съ романското сѣмейство думи около coca, въ значение на „яйце“, „колачъ“, „нѣщо сладко“ и по-нат. галено име на дѣца: швейцарско-франц. coco, итал. cucco, coccolo, coccolino („кърмаче“, „кукла“) и т. н.[4]) Послѣдниятъ редъ стои несъмнѣно близко до новобълг. коко въ дѣтския езикъ, съ значение на „яйце“ и „орѣхъ“;[5]) той се досѣга, може-би, и съ латин. caucus, срѣдногрѫцки καύκα, новогрѫцки καούκι „сѫдъ за пиене,“[6]) което въ старославянски паметници се прѣдава съ каѵкъ.[7]) Безъ да се спирамъ тукъ повече на произхода на κούκλα въ грѫцки, ще кажа това: по-всѣка вѣроятность еднозвучната българска кукла, въ значение първоначално на играчка, още рано почва да разширява приложението си, както показватъ изброенитѣ по-горѣ прѣдстава за обреденъ хлѣбъ, надгробенъ кръстъ, човѣшка фигура отъ вехти дрехи или отъ каль, и т. н. Кукерътъ, съ своето облѣкло, не лежи далечъ отъ тая асоциация и е могълъ да бѫде тъй сѫщо нареченъ кукла. Доколко при тоя процесъ на образно именуване е влияла старобългарската дума коуколь (отъ лат. cucullus, грѫц. κουκούλλιον), „плащъ, покривка за глава у монаха, калугерска гугла“,[8]) не може да се рѣши положително, макаръ да е по-вѣроятно, щото думата, като изключително книжна, да не е била позната у народа. Отъ късното лат. cuculla, прѣко старонѣм. cucula, срѣднонѣм. gugele („Kapuze“), иде обаче бълг. гугла.

Че кукла още рано получава значение на прѣоблѣченъ човѣкъ, на дегизирана фигура въ езическитѣ и профанни праздници, показватъ запазенитѣ въ староруски паметници съпоставяния: „игры глаголемыя куклы и скоморохи“, „игры кукольныя“, „творити игры, скомрашьскыя и (с)коукольныя“, „игры, глаголемыѧ куклы, и скоморохи и русалїею плашущая и вся игрища бесовскаа“, и т. п.[9]) Тъждеството на двата вида

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ, XII, 293.
[2]) Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 428, „кукла“ (1).
[3]) G. Meyer, „Türkische Studien“ I, Sitzungsber. der Akad. Wien CXXVIII (1893) 40, 53; „Neugriechische Studien“ III, 33 нт.
[4]) H. Schuchardt, „Romanische Etymologien“ II, Sitzungsber. der Akad. Wien CXLI (1899), 25.
[5]) Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 384.
[6]) H. Schuchardt, ц. с. 21.
[7]) А. Веселовскій, Разысканія VI—X, 189.
[8]) Срв. И. И. Срезневскій, Матеріалы для словаря древнерусс. языка (1893), 1361; Berneker, Slav. Etymol. Wörterbuch I, 640.
[9]) Срв. А. Веселовскій, Разысканія VI—X, 189; XI—XVII, 278.

сватбитѣ по Коледа, за да прѣдставятъ като „маскари“ разни животни и лица съ маски.[1]) Бихме могли и за старобългарска епоха да прѣдполагаме такива кукли, въ значението, което добива думата на Западъ. Ако е вѣрно прѣдположението на Веселовски, чо новогрѪц. κούκλα (отъ гдѣто руск. бълг. турск. „кукла“) иде отъ срѣднолатин. caucala-caukulator, което спор. Дюканжъ значи circulator, praestigiator, и което може да даде натат. старогорнонѣм. goucal, coukel (praestigium), срѣдногорнонѣм. gougel (närrisches Treiben, Zauberei), швед. диал. kukkel (Narretei, Zauberei) и пр.,[2]) подобенъ развой е възможенъ и у насъ, въ смисълъ, че прѣдрешениятъ, куклата, върши разни шеги и игри, сматряни отъ черковата като грѣшни, срамни и непозволени. Интересно е, че гърцитѣ въ Одринско и днесь наричатъ кукера „маскара“,[3]) отвеждайки ни така къмъ старата славянска съпоставка на маскара (скоморохъ) и кукла.

По-трудно е да се обясни, какъ куклата става у насъ кукъ и кукеръ. Прѣди всичко, сѫдейки по етимология и по изразитѣ „куковдень“, „куково лѣто“, които сѫ по-обикнати отъ „кукеровдень“, азъ съмъ наклоненъ да смѣтамъ означението кукъ за по-старо, нежели кукеръ. Силистренскитѣ гребенци употрѣбяватъ тъкмо старинското име, което покъсно ще е било замѣстено на югъ, въ тѣхната първоначална родина, съ кукеръ. Както куклиндень или „кукловдень“ (у Раковски и Цѣпенковъ) може да бѫде само день на куклитѣ и непрѣмѣнно прѣдполага празднуване чрѣзъ кукли, — безразлично, дали тия сѫ маскирани хора или увити, нашарени прѣдмети,[4]) — така може би „куковдень,“ по-новото означение, прѣдполага кукъ и кукове. Ако това е тъй, трѣбва да мислимъ, че „кукл ата“ се схваща по-ограничено само като женска роля, като невѣста или баба, къмъ която послѣ се създава за мѫжката роля, младоженика или дѣдото, единъ „кукъ“. Сѫществуването на м. р. кукъ за птицата куковица като че оправдава прѣдположението за тоя начинъ на възникване, тъй като несъмнѣнно първоначално е „куковицата“, а не „кукъ“: — „куковица“ еднакво за ж. р. и м. р., за птицата изобщо; диференцирането по двата рода дохажда по-късно. М. р. „кукъ“ е сравнително по-слабо извѣстно,[5]) и въ езика то е всѣкакъ нѣщо по-ново. Да се вижда грѪцко влияние, отъ страна на κούκος („кукувица“) за цѣлия обсѣгъ на български не е необходимо; такова влияние имаме може-би само въ нѣкои македонски говори, напр.[6]) въ с. Сухо, Солунско, гдѣто „куко“ за куковицата е навѣрно отъ небългарско потекло.

[1]) Сп. Гълѫбовъ (Пловдивско), СбНУ. X 62; А. Веселовски, Разысканія VII 199 ит.

[2]) А. Веселовскій, Разысканія VI—X, 189 ит.

[3]) Срв. С. Шопачевъ, СбНУ. IV, 273. Сп. бълг. пословица: „Остарѣлъ вълкъ — маскара на кучетата“. Маскара е, „който е за смѣхъ облѣченъ съ смѣшны дрехы.“ Н. Геровъ, Рѣчникъ III, 51

[4]) Че това трѣбва да бѫдатъ именно хора, е напълно сигурно, щомъ тоя день не се мѣсятъ никакви обредни хлѣбове и не се правятъ никакви други кичени или писани нѣща.

[5]) Срв. Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 430.

[6]) Книжици за прочитъ. Солунъ. IV-VII (1890), 288.

Би могла да се допуска и друга една еволюция на значенията и термините, покрай тази на вторичната родова отлика. Отъ „кукловдень“, чрѣзъ елиминация на съгласната *л*, се получава по-обикнатото „куковдень“. Когато по-нататъкъ почне да се забравя истинското производство отъ „кукла“ и когато въ съзнанието на народа изпжква само образътъ на костюмиранитѣ фигури, отъ „куковдень“ или отъ вторичното „куково лѣто“, неочаквано къмъ прилагателното „куковъ“ се надотъкмява, чрѣзъ неволна и погрѣшна етимология, едно ново сжществително, най-напрѣдъ въ мн. ч., въ формата „кукове“, край което послѣ никне естествено, като негова мнима основа, и ед. ч. „кукъ“. Може-би извѣстно врѣме „кукове“, „кукъ“ върви редомъ съ „кукли“, за да го изтика постепенно и съвсѣмъ. Значението „кукла“ остава тогава само за обреднитѣ фигури или прѣдмети (напр. за Германъ и надгробнитѣ кръстове), които не се схващатъ като вариететъ на живитѣ кукли, „куковетѣ“. Новото име „кукове“ изтиква по-старото и вече по-неизразителното „кукли“ (защото последнята дума има твърдѣ широко приложение), за да важи само за специалния видъ прѣдрешени и писани хора въ врѣме на карнавала. „Кукловдень“, или „куклиндень“, живѣе тогава само въ отдѣлни краища, като старо прозвище, което се вече губи, напомняйки единичко за ученитѣ отправната точка на езиковитѣ образувания, що довеждатъ до несжществуващия по-рано „кукъ“.

Отъ това следище кукеръ възниква слѣдъ кукъ, а не едновремѣнно съ него. Разширената съ суфиксъ -еръ основа не спада подъ законитѣ на старобългарския фонетизъмъ, понеже въ такъвъ случай би се получило палатализирано *к (ч)* прѣдъ *е*. Въ едни думи тоя суфиксъ, сравнително рѣдъкъ въ български, указва на гръцка или турска заемка (калугеръ, магеръ, тефтеръ, мефтеръ и пр.); въ други той е чисто домашно явление, както напр. въ носъ (въ знач. на „изпжкналата и дебела часть на една отъ джгитѣ въ бъкъла“ — нóсеръ (или „нусеръ“), върхътъ на носа на бъкела,[1]) въ косъ (птица) — косеръ (въ прѣкото значение на птица и въ прѣносно на „момче папето“,[2]) въ зжбъ — зжберъ („остра стръмна скала, канара, планински връхъ“), въ дъно — дънеръ („дънище, дебелъ край на дърво“), въ кошъ — кошеръ („кошъ съ пчели, кошерище“, и др.[3]) Въ думи отъ тоя типъ -еръ има уголѣмително значение, подобно на -ище (орелъ — орлище, дъно — дънище; нивище, бабище), а това отговаря добрѣ къмъ прѣдставата за кукера, съ всичко въ костюма му, което го прави увеличено и накачурено плашило. Въ случая хубава свѣтлина върху еволюцията на дума и значение при кукла — кукъ — кукеръ хвърля названието кукерица въ тетевенския говоръ, което означава: 1) „огромна кука“, 2) „насмѣшливо название за кжща, построена какъ да е на високо мѣсто“.[4]) Явно е, какво „кук'ерица“ въ

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ. XIII, 256.
[2]) Формитѣ касаръ, косарецъ (К. Христовъ, СбНУ. VII, 423) ще сж вторична асимилация съ суф. -аръ и разширение съ суф. -ецъ.
[3]) Срв. горнитѣ думи у Н. Геровъ, Рѣчникъ, s. v.
[4]) Кр. С. Стойчевъ, СбНУ. XXXI, 289.

1. е произведено отъ „кука“, а въ 2. отъ кук'а“ (кѫща), — и кук'а, свойствено на македонски говори, може да е прѣнесено въ Тетевенско отъ дюлгеритѣ. До ж. р. „кукерица“, въ значение на нѣщо увеличено, издигнато и смѣшно, се достига, обаче, прѣко хипотетичното, дадено въ мисъльта и изпуснато въ езика, м. р. *кукеръ, произведено отъ кука или кукя по сѫщия начинъ, както зѫберъ, косеръ и т. н. отъ зѫбъ, косъ. Оставямъ отворенъ въпроса, доколко при послѣдния родъ образувания сѫ могли да иматъ влияние и морфологични типове отъ рода на домашното стожеръ (срв. къмъ значението му „колъ въ срѣдата на тока, гумното“ — думата стогъ, „купа снопе при гумно“[1]) и на чуждитѣ калугеръ, магеръ, и т. н. Отъ кукеръ, когато думата добива прѣносно значение или пъкъ се сближава съ други типове (кокоря се, кокорко — който се перчи, надува, вглежда вторачено,[2]) се пораждатъ по-късно „кòкеръ“ (слабъ, погрознѣлъ човѣкъ), „кýкура“ (глупавъ, ахмакъ, будала) и др. подобни, гдѣто първоначалниятъ и основенъ смисълъ е вече замъгленъ.

Несравнено по-лесно, отколкото при куклата-кукъ въ гръко-българската обредность, стои въпросътъ за обяснение на името бразая въ ромъно-българския обичай. Ако кукеритѣ идатъ отъ югоизтокъ, носени отъ една културно-религиозна вълна, която обхваща първоначално цѣла източна Тракия, бразаята иде отъ сѣверъ, като заемка отъ ромънитѣ, и става извѣстна тукъ-тамѣ въ крайдунавска България. Въ това отношение обичаятъ показва извѣстно съвпадение съ познатия лѣтенъ праздникъ Германъ, който сѫщо издава ромънско потекло и е познатъ у насъ главно въ полето между Дунава и Балкана.[3]) Въ Тракийско нѣма никакъвъ поменъ отъ бразая и Германъ, и това говори ясно за пѫтя на движението, както и за радиуса на крѫга, чийто центъръ пада около срѣднитѣ Карпати. Извѣстно сходство показва първиятъ обичай съ карнавала на аромънитѣ въ Македония и съ съотвѣтнитѣ праздници въ Софийско и въ западния Балкански полуостровъ. Това обстоятелство стои негли въ връзка съ произхода на ромънската народность, за която се знае, че получава значителенъ притокъ отъ романизованитѣ тракийци въ земитѣ източно отъ Албания. Въ тая посока имаме сродни указания отъ страна на русалиитѣ и калушаритѣ, за които ще говоримъ по-послѣ.

У ромънитѣ breaz или brez значи „пъстъръ“ и се употрѣбя по-специално за конь, говедо или овца съ бѣли петна.[4]) Думата е отъ българско потекло. Въ новобългарски, спор. Герова, брѣзъ се казва за „животно съ бѣли бѣлѣзи по него. Брѣзи биволи. Брѣза опашка, донѣйдѣ

[1]) Срв. Н. Геровъ, Рѣчникъ V, 260, 261, 266 („стожеръ“); СбНУ, V, 228 („стожаръ“).
[2]) Срв. Н. Геровъ, Рѣчникъ, s. v.
[3]) Срв. моитѣ Студии I, СпБАН. IV, 54, 74.
[4]) Срв. H. Tiktin, Rumänisch-deutsches Wörterbuch I, 223. Спор. Тиктинъ breaz але „образна отъ слав. брѣзъ, Birke“. Спор. A. de Cihac, Dictionnaire d'étymologie daco-romane, Francfort 1879, 27. breaz значи „tacheté, bariolé, bigarré, avec un chanfrein blanc (animal)“.

черна, а оттамъ бѣла".[1]) Старобълг. брѣза (рус. береза, сръб. бреза, чески bříza, и т. п.) отговаря на староинд. bhurjas (видъ брѣза), литов. bérzas (брѣза), старонѣм. pirihho, bircha (Birke), и т. н. Праиндогерманската основа крие прѣдставата свѣтълъ, блѣскавъ, бѣлъ: срв. староинд. bhrājati (блѣсти), староперс. brāzaiti (блѣсти, искри), литов. bérszti (бѣлѣе), албан. bart (бѣлъ), и др.[2]) Прѣходътъ на значението отъ „бѣлъ, свѣтълъ" въ „пъстъръ, шаренъ" е настжпилъ при животни съ бѣли, свѣтли петна: въ словен. breza се казва на „крава" или коза, опарена бѣло", както и у насъ: брѣзо магаре, брѣзи биволи. Отъ дървото съ бѣлѣзникава кора водятъ пъкъ имената си селища като Брѣзе, Брѣзово, Брѣзникъ, Брѣзовица у насъ,[3]) и Breaza, Breznita, Brezuica и др. у ромънитѣ въ Влашко.[4]) Въ значение на „шаренъ, пъстъръ" думата минува отъ животни върху хора, облѣчени по-особено: у малорруситѣ „береза" се нар. маскираниятъ коледарь, у нѣмцитѣ Perchte, Berchte (все отъ сжщия коренъ) прѣоблѣченитѣ играчи по Коледа, у ромънитѣ brezae, brăzae прѣдрешениятъ шегобиецъ въ шествието на коледаритѣ,[5]) спор. което на пъстро и смѣшно натруфена жена се казва „бразая", минало и у насъ съ сжщото значение.[6])

Ромънската обредна бразая, изобщо взето, прѣстава човѣкъ, облѣченъ въ дълга дреха, по която има множество ярки парцали, ленти и цвѣтове. На главата си той туря глава отъ нѣкакво животно (коза, вълкъ или птица), челюститѣ или клюнътъ на която могатъ да се движатъ и да тракатъ.[7]) По всички бѣлѣзи тоя бразая се издава като прототипъ на българската бразая въ Тутраканско. Покрай името brazaia, brazaia, срѣща се още и turca и capra (коза): „турка" отговаря на „турица" у галичанитѣ и сърбохърватитѣ и на „туръ" у малоруситѣ, а „коза" на сродната маска у руситѣ и другадѣ на Западъ. Турътъ (срв. грьц. ταῦρος, лат. taurus, староинд. sthaura „сила", старонѣм. stiuri, новонѣм. Stier, волъ, бикъ) прониква въ народната обредность, наредъ съ другитѣ животински маски по Коледа и Сирница, най-рано тамъ, гдѣто наистина се е виждалъ нѣкога, именно въ Русия, Литва и Полша; тукъ рѣдкиятъ зоологически видъ измира едва къмъ края на XVI вѣкъ.[8]) По-късно той се вмъква и въ юго-източнитѣ краища (Хърватско, Сърбия, Ромъния), като име на маска, която не изобразява всѣкога сжщински туръ (bos primigenius), — както у насъ по нѣкждѣ се казва „камила"

[1]) Н. Геровъ, Рѣчникъ I, 80.

[2]) E. Berneker, Slav. Etymol. Wörterbuch I, 52.

[3]) Срв. К. Иречекъ, Пжтувания по България. Пловдивъ 1899, 289; А. Илиевъ, сп. Надежда II (1900), 161.

[4]) A de Cihac, Dictionnaire d'étymol. daco-romane, 28.

[5]) А. Веселовски, Разысканія VI—X, 118—119, 203; А. Илиевъ, ц. м. 161; H. Tiktin, ц. с. 223: „brezae ... Art Harlekin".

[6]) Славейковъ, Бълг. притчи I, 32: „Армея казватъ на старъ човѣкъ брадатъ въ смисълъ на бразая". За една и сжща прѣдстава на смѣшно облѣкло или на смѣшенъ видъ може да има много образи.

[7]) G. Theodorescu, Incercari critice... Bucuresti 1874, 27; А. Веселовскій, Разысканія VI—X, 118.

[8]) Срв. Н. Сумцовъ, Туръ въ народной словесности. Кіевъ, 1887, 3 ст.

на разни маски или изобщо на кукера. Не само въ обредностьта, но и въ народната поезия на руситѣ и въ мѣстнитѣ имена на югозападна Русия и Полша се е очувало днесь името на тура и турицата. Макаръ и да сѫ открити палеонтоложки слѣди отъ тура на Балкански полуостровъ, — именно въ Босна и въ Сърбия,[1]) — въ дубровнишкия карнавалъ и въ географската номенклатура на сърбитѣ (села Турово, Туриħ и др.) и на българитѣ (р. Тураница при Осогово, с. Туралево при Кратово и др.,[2]) ако изобщо въ последнята имаме всѣкога производства отъ туръ, той се дължи навѣрно на споменъ отъ прародината на южнитѣ славяни отвѫдъ Карпатитѣ, при което името му се прикрѣпя и къмъ нѣкои донесени отъ романскитѣ земи, отъ Италия, форми на обичая. Подъ името турка или капра, ромънскитѣ кукери ходятъ ту отъ Игнажденъ до Коледа, ту на Коледа, ту на Св. Василъ. Нѣкога обичаятъ на маскиране се е практикувалъ навредъ въ ромънскитѣ земи сѣверно отъ Дунава, ала днесь той е забравенъ по нѣкѫдѣ или отслабенъ, и носи имената старци (moşnegëi), образари (obrăzari) или най-новото маскирани (mascaţi.[3])

Ако бразаята, турката, козата и както още се нарича маскираниятъ у ромънитѣ се води отъ коледаритѣ, това, както и празднуването прѣзъ зимата напомня отблизо старцитѣ, джамаларитѣ и коледаритѣ въ Софийско и въ Македония, които сѫщо не дѣлятъ дружината пѣвци по Коледа отъ ония, що водятъ камила, коза или мечка. Очевидно, обичаятъ на ромънитѣ се осланя прѣди всичко на практиката у старитѣ аромъни на Балкански полуостровъ, която пъкъ се родѣе, поради общия изворъ, съ обичаитѣ у сърбитѣ, съ тѣхната турица, клоцалица или дѣдица, която ще е ставала по-рано по Коледа, все като прѣживѣлица отъ Брумалии и Дионисии въ западния Балкански полуостровъ. Къмъ такъвъ древенъ изворъ ни отвежда коледуването съ коза у малоруситѣ и бѣлоруситѣ (у първитѣ тя се прави отъ дърво, покрито съ шуба, подъ което стои човѣкъ; у вторитѣ това е момъкъ, облѣченъ съ обърнатъ кожухъ, и съ маска, която има крави рогове), „турицата“ у западнитѣ славяни, „бѣсовская кобылка“ на старорускатa Коледа, както и съврѣменната руска „русалка“, която се прави прѣзъ Петрови-заговѣзни: „нѣсколько человѣкъ, накрывшись парусомъ, представляютъ изъ себя лошадь, при чемъ передний держитъ передъ собою лошадиный черепъ“.[4]) Името русалка ни опѫтва къмъ тълкуването въ Азбуковника: „роусалиа — игры скоморошескыя“[5]) и къмъ мѣстото въ Номоканона по рѫкописъ отъ XVII вѣкъ: „плесании... творещихъ или роусальи“.[6]) То свѣдочи за сполрѣщане на лѣтнитѣ

[1]) Срв. С. Трojановић, „Тур и зубар“, Сборникъ Ламанскаго II, 927 нт.

[2]) K. Ireček, въ Archiv für Slav. Phil. 1893, 89 и J. Цвиjић, „Насеља српских земаља“, Срп. Етногр. Зборник, кн. IV, стр. CL.

[3]) T. Pamfile, Craciunul (Academia Româna. Din vieata poporului român. XX), 1914, 162.

[4]) А. Веселовскій, Разысканія VI—X, 111, 128, XI—XVII, 265.

[5]) F. Miklosich, „Die Rusalien“, Sitzungsber. der Akad. Wien 1864, phil-hist. Kl., Bd. XLVI, 392.

[6]) А. Веселовскій, Разысканія XI—XVII, 265.

русалии съ по-старитѣ зимни игри въ славяно-руския свѣтъ и за смѣсване на двѣтѣ обредности, както е станало и у насъ и у ромънитѣ, сѫдейки по особения характеръ на зимнитѣ русалии въ южна Македония и по лѣтнитѣ игри на сѣверъ отъ Дунава. Върху рускитѣ, западнославянскитѣ и сърбо-хърватскитѣ игри сѫ могли да влиятъ и западноевропейскитѣ зимни карнавали, съ тѣхнитѣ познати фигури Geisskopf, Klapperbock и Julbuck,[1]) които, като маски на кози, мечки и други животни, се родѣятъ непрѣмѣнно съ козеобразнитѣ сатири въ шествието на Диониса и свѣдочатъ за широкото ехо на древния земледѣлско-магически обредъ въ цѣла Европа. Специално руската „коза" указва може-би и на византийско влияние: фактъ е, че въ строения прѣзъ XI в. Киево-Софийски съборъ нѣкои фрески, държани въ стила на византийското съврѣменно изкуство, изобразяватъ явно сцени отъ Цариградския коледенъ церемониалъ, въ съгласие съ описанието на „готскитѣ игри" у Константина Порфирогенета. Ние виждаме, между друго, какъ единъ варваринъ съ щитъ и топоръ отива къмъ другиго, прѣоблѣченъ въ животинска кожа, вълната отвънъ, съ звѣринска глава и тояга въ рѫцѣ.[2]) Кожи съ вълната навънъ или обърнати кожуси, познати еднакво на рускитѣ и българскитѣ кукери, знаятъ и други византийски фрески. Чрѣзъ византийската обредна старина ние угаждаме сродната руска, за която мълчатъ изворитѣ,[3]) и разбираме въ нѣкои точки по-новата наша. Все тукъ, къмъ тия прѣживѣлици отъ демони, прѣдставяни като животни, трѣбва да отнесемъ и фигурата на поменатата вече Berchta или Perchta, която се явява между Коледа и Богоявление въ нѣмскитѣ земи: момци, облѣчени съ обърнати кожуси, съ дървени маски, говежди звънци и всѣкакви орѫжия, ходятъ по кѫщята и получаватъ подаръци.[4]) Но тѣзи обредни маски спадатъ извънъ крѫга на нашитѣ разслѣдвания.

Камилата (джамалътъ) на Сирница или на Коледа въ западна България, Тракия и Македония ще е по-рѣдка замѣна и обогащение на другитѣ животински маски и фигури, както е и още по-рѣдкиятъ и новъ „рогачъ". Въ култа на Диониса нито едното нито другото животно не играятъ никаква роля, и Порфири съ право изтъква наблюдението си: „Никой гръкъ не принася въ жертва на боговетѣ камили или слонъ, тъй като Гърция не ражда камили и слонове."[5]) На една старинска ваза нѣкои виждатъ Диониса каченъ на камила,[6]) ала ако наистина се окаже, че богътъ е тъкмо Дионисъ, това би значило само, какво той се мисли да дохажда отъ Изтокъ, и затова е яхналъ типичното животно на Мала-Азия. У насъ камилата е позната въ югоизточна Тракия, и отъ тамъ

[1]) Срв. W. Mannhardt, Wald und Feldkulte II, 183 нт., 201.

[2]) Графъ И. Толстой и Н. Кондаковъ, Русскія древности въ памятникахъ искусства, вып. IV, 153.

[3]) Д. Айналовъ и Е. Рѣдинъ, Кіево-Софійскій соборъ. СПбгъ 1889, 103. — Срв. и А. Веселовскій, Разысканія VI X, 103, 128.

[4]) Срв. W. Mannhardt, ц. с. I, 540 нт., II, 185; O. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr.[2] Leipzig 1898, 21; C. Zíbrt, Staroceské výroční obyčeje... V Praze 1889, 19.

[5]) Срв. у J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 81.

[6]) Срв. J. E. Harrison, ц. с. 374.

тя е могла да бѫде усвоена и въ карнавалната обредность. Веднъжъ камилата се прѣвръща, както и въ Русия, на кобила („кьорава кобила"). Тя се прави въ Плѣвенско, въ с. Марашки-Трѫстеникъ, като се вземе черепъ и опашка на умрѣлъ конь и се нагласятъ на дърво така, че да изглеждатъ като животно. Единъ човѣкъ, загърнатъ въ чуловъ, носи дървото и движи конската глава, както бразаята.[1]) Това показва негли, че се касае за ромѫнско влияние, тъй като при бразаята се прави често конь. Т. н. „джамалъ-оюну" въ Карнобатско и въ Делиорманъ, съ неговитѣ фигури на камила (или пърчъ) и булка, е навѣрно изгубила обредното си прикрѣпване игра на камила, и участието на турци въ нея най-добрѣ характеризува деградирането ѝ до проста забава. Какъ означението „джамалъ" става нарицателно за прѣдрешенитѣ и маскирани като животни играчи на Сирница или Коледа, показва най-добрѣ лозенградскиятъ „дземальокъ"; той е облѣченъ въ кози кожи и се нарича още „куверъ".

Доколко карнавалнитѣ игри на прѣоблѣчени и маскирани като камила у насъ възлизатъ къмъ древнитѣ тържествени шествия въ началото на пролѣтьта или по врѣмето на зимния слънчовъ кръговратъ, когато спор. Манхарда се изобразяватъ драматически демонитѣ на растителностьта, що трѣбва да уведатъ силитѣ на лѣтото и на плодородието,[2]) личи отъ сходната практика на арабитѣ въ сѣверна Африка, засегнати сѫщо отъ влиянието на гръко-римската култура. Тукъ, прѣзъ праздника 'Achourâ, който се пада на есень, въ мѣсеца Мохарамъ, — когато обаче е и сезонътъ на подновената растителность въ тоя край,[3]) — въ Уаргла се правятъ маскаради, въ които се срѣща, между другитѣ животински или човѣшки фигури, и камила. Единъ камиларь води своето добиче (прѣоблѣчения си другарь), то се противи съ гласъ и съ движения, протѣга шия, колѣничи, и т. н. Тази сцена се възпроизвежда твърдѣ хубаво, „мимиката е толкова сполучлива, че издава удивителенъ даръ за наблюдение: най-малкитѣ движения на животното, неговитѣ положения, различнитѣ извивания на гласа сѫ наподобени чудесно".[4]) Покрай камилата има единъ „генералъ", съ желѣзни ордени по гърдитѣ, и съ свита; единъ „кадия", който сѫди разприята между мѫжъ и жена; единъ „левъ", или „ламя", която бива убита; и много други мѫже, прѣоблѣчени като жени, които се придружаватъ отъ маскирани съ дълги бради и облѣчени въ животински кожи, тѣхнитѣ мѫже; женитѣ биватъ открадвани, мѫжетѣ „убиватъ" крадцитѣ, и т. н. Смисълътъ на всички тѣзи кукеровски обичаи е, споредъ Фрезъра, да се помогне чрѣзъ симпатическа магия на природата, за да възстанови тя силитѣ си; това сѫ земледѣлски праздници, прѣживѣлица отъ древни религиозни церемонии, въ които животнитѣ се схващатъ като духове или богове на посѣвитѣ, които трѣбва да се пожертвуватъ.

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 334
[2]) W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte II, 183.
[3]) E. Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Alger 1909, 528.
[4]) E. Doutté, Magie et religion, 497.

за да възкръснатъ отново.[1]) И че тѣ се практикуватъ между мусюлмани досѫщъ тъй, както и между християни, еднакво въ двѣ срѣди, които не стоятъ днесъ въ никакъвъ прѣкъ контактъ, показва само, колко упорито се държи класическата традиция, подкрѣпена, разбира се, и отъ прастара мѣстна вѣра. Дори ако допускаме заемане на камилата, като обредна маска, отъ араби и турци у българи — нѣщо твърдѣ възможно, — пакъ изходната точка на обичая тукъ и тамъ указва на дионисовия култъ или на византийскитѣ му по-късни форми.

Нова фигура въ прѣдпролѣтния или зимния карнавалъ ще сѫ т. н. *дракусе* въ Ахѫ-Челебийско и *дяволитѣ* у куцовласитѣ. Що се отнася до първия родъ кукери у насъ, едва ли е нуждно да се възлиза до змея — δράκων, символъ на тракийския Сабази-Дионисъ, и много по-близъкъ е дракосътъ (δράκος) въ новогръцката демонология, прѣдставянъ като чудовище-змѣй съ човѣшка глава, сродно съ сатаната въ Библията.[2]) Въ Родопско се вѣрва, че много грѣшнитѣ хора ставатъ слѣдъ смъртьта си ако сѫ мохамедани, свине, а ако сѫ християни — дракуси. Дракосътъ, е, спор. Ст. Н. Шишковъ, „единъ видъ животно въ образъ на надутъ мѣхъ, който се търкаля или лази на четири крака и врѣска съ гласъ като коза, или като куче, и пр". Тая свиня или тоя дракосъ ходи изъ село, като плашилище, тропа, издава грозенъ гласъ и прави разни пакости.[3]) Колко много напомнятъ кукеритѣ, по своята роля, тия духове, за да вcovered иметo имъ, личи твърдѣ ясно. За смѣшение на кукери съ дяволи и змейове дава основание не само тѣхната чудата и страшна външность, но и мисъльта за грѣхопадане на всички такива езически играчи въ народната обредность. Отъждествяването на дяволи съ скоморохи, русалки, и както още се наричатъ старитѣ кукери, се срѣща още въ агиографията на срѣднитѣ вѣкове. Легендитѣ за светцитѣ не само изобличаватъ игри, смѣхъ и пѣсни като нѣщо сатанинско, — **та бо вса дïаволъ вказалъ есть,** учи и нашиятъ пресветеръ Козма, — но и прѣко виждатъ въплощение на сатаната въ играчитѣ, и житието на св. Нифонтъ напр. (руска редакция отъ XIII в. и отъ по-късно) кара самитѣ бѣсове да участвуватъ въ русалиитѣ: „Умисли сатана, како отвратити людей отъ церкви, и, *собравъ бѣси, прѣобрази въ человѣки* и идяша въ сборѣ велицѣ упестренѣ въ градъ, ови біяху въ бубны, друзіи въ козици и въ сопѣли сопяху, иніи же, *возложьше на я скураты* (маски), дѣяху на глумленіе человѣкомъ . . . и нарекоша игры тѣ русалия". Въ единъ руски Патерикъ (редакция отъ XII в. и отъ по-късно) се разказва за нѣкой старецъ, който работѣлъ въ келията и пѣялъ псалми, какъ му се прѣдставилъ сатаната въ видъ на скоморохъ и захваналъ да играе.[4]) Скоморохътъ е, подобно на магьосника, „бѣсовски слуга",

[1]) Срв. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, P. V, v. II, 325 сл.; E. Doutté, *Magie et religion*, 515 сл.

[2])Сав. G. T. Abbott, *Macedonian Folklore*, 265; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore*, 280; R. Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*, London 1912, 171.

[3]) *Родопски Напрѣдъкъ* IV (1906), 11.

[4]) А. Веселовскій, *Разысканія* VI—X, 206—207.

по изражение на българско слово отъ XVII вѣкъ,[1]) и неговата игра е дяволско дѣло. Отъ това становище, усвоено у народа, кукеритѣ се явяватъ дяволи и дракуси, вампири и други зли духове, и за това именуване допринася значително и видътъ на маскитѣ. Облѣчени въ животински кожи, съ рога, бради и опашки, играчитѣ се доближаватъ до старинската прѣдстава за дявола като едно сѫщество черно, космато, съ криви рога, дълга опашка, конски или козешки копита, и т. н., както се явява то и въ черковната живопись.

IV

Като по-особенна форма на прѣдпролѣтнитѣ дионисовски праздници се явява у насъ обичаятъ Царь на лозята, прикрѣпенъ къмъ праздника на св. Трифонъ, 1 февруари.

Вѣроятно тукъ не се касае за нѣкаква прѣка реминисценция отъ по-старъ домашенъ или заетъ култъ, а за нова форма на сѫщитѣ ония възрѣния, които лежатъ въ основата на гръко-тракийскитѣ дионисовски тържества въ края на зимата. Изъ почвата, осѣяна съ толкова слѣди отъ култа на единъ богъ, между чиито главни атрибути личатъ лозата съ гроздове и рогътъ за пиене, възниква, може-би въ доста късно врѣме, мѣстниятъ обичай да се почете по-тържественно пролѣтното отриване и зарѣзване на лозята, при което по инстинктъ се попада на обредни символи, що стоятъ въ голѣма хармония съ стария начинъ да се праздиува богътъ на виното. Безъ да възлизаме къмъ древнитѣ Антестерии, съ тѣхното отваряне на бъчвитѣ на 11 февруари и състезанието въ винопийство на 12 февруари, или къмъ все тъй веселитѣ дионисовски Ленеи прѣзъ м. януари, праздпувани въ Гърция подъ прѣдседателството на архонта-царь, ние бихме могли да диримъ наченкитѣ на нашия аналогиченъ праздникъ въ мѣстнитѣ условия на сезона и въ необходимостьта на календарната локализация. Ако, именно, годишното врѣме се характеризува въ бита на земледѣлеца съ грижи за сѣидби и съ надежда за плодъ, християнскиятъ постъ слѣдъ Месни-заговѣзни не позволява до се отсрочва за по-късно праздникътъ на лозята. Цѣлата обредность отъ 25 декември до началото на Великия постъ е насочена къмъ това, да се осигури още отъ сега съ молитви, магически дѣйствия, пожелания и заклинания обилна реколта за прѣзъ лѣтото, и обичаятъ на 1 февруари има по-специално прѣдъ видъ единъ отъ главнитѣ поминъци, винарството. Да се направи всичко възможно, за да поникне добра рѣса по лозята, за да бѫдатъ отстранени природни незгоди и врѣдни влияния върху гроздето, та да тече обилно вино, ето интимната мисъль на ступанитѣ-лозари при трифонскитѣ сборове, породили и особения обичай.

Обичаятъ въ гр. Бѣла, русенски окрѫгъ, става тъй:

Сутрината на праздника особенъ глашатай обажда, че той день ще се избира новъ „царь на лозята". Всѣки си приготвя бъклица вино

[1]) В. Качановскій, Памятники болг. нар. творчества, 25.

и пиле, кокошка или пуякъ, и се опжтва пѣшъ, съ конь или на кола за лозето си.[1]) Като стигне тамъ, отрѣзва нѣколко пржчки отъ лозитѣ, послѣ слиза на черковището въ лозята. Стариятъ царь, облѣченъ въ великденскитѣ си дрехи, взима иконата на Св. Трифона съ двѣ ржцѣ, — тя е окичена съ китка босилекъ и други сухи цвѣтя и съ вараклии пера отъ пѣтелъ, — и сѣда въ кола, за да иде на черковището. Отъ двѣтѣ му страни въ колата стоятъ двамина души, а подиръ него яздятъ на коне нѣколцина други. Къмъ $2^1/_2$ часа слѣдъ обѣдъ, когато сж се сбрали всички, свещеникътъ отслужва литургия и поръсва, послѣ сѣдатъ на обща трапеза, на която сж сложени единъ-два печени овни и вино, донесено отъ царя. Въ врѣме на обѣда стариятъ царь се вдига правъ и обявява, че въ името на Бога, на Богородица, на Св. Трифонъ и на всички светци билъ до днесь царь на лозята, ала за напрѣдъ не желае да бжде такъвъ, и моли да се избере другъ вмѣсто него. Всички мълчатъ. Той пъкъ, като свърши, сѣда на мѣстото си. Слѣдъ 10—15 минути става пакъ и повтаря сжщото; ала и сега никой не му отговаря. Най-сетнѣ, като обяви трети пжть желанието си, всички отъ трапезата ставатъ прави, приематъ оставката му и указватъ на лицето, което ще бжде за напрѣдъ царь на лозята. Стариятъ царь прѣдава тогава на новия иконата и китката, а други гърмятъ съ пищови и пушки, и свирцитѣ засвирватъ.[2]) Всички присжтствуващи заливатъ новоизбрания царь съ вино отъ бъклицитѣ си, а три двойки отъ тѣхъ го грабватъ и го носятъ по редъ на раменетѣ си до самата Бѣла. Отиватъ направо дома му, гдѣто той трѣбва да нагости и напои и тѣхъ и конетѣ имъ. Прѣди обичаятъ ставалъ веднъжъ на всѣки три години, послѣ захванали да го правятъ всѣки двѣ години, а сега — всѣка година.[3])

Избирането „царь на лозята" въ деня на Св. Трифона, доколкото може да се сжди по изнесенитѣ до сега материали, е познатъ само въ сѣверна България, еднакво на изтокъ и на западъ, въ Русенско, Търновско, Плѣвенско и Врачанско. По-разпространенъ е обичаятъ да се зарѣзватъ лозята на сжщия день, отъ гдѣто и името на праздника, „Св. Трифонъ-зарѣзанъ". Именно, като се сбиратъ толкова хора да зарѣзватъ лозята си и като се прави общоселска веселба при нѣкой оброкъ, по нѣкждѣ възниква идеята за изборъ на царь, който нататъкъ се обстанява съ типичнитѣ обредни форми, подобно на кукерския царь въ Тракийско.

---

[1]) Допълвайки това описание, стариятъ Ф. Симидовъ ми съобщава, че на отиване за лозе дружината лозари окичватъ кола и воловe, които ги возятъ, съ пйшове (кърпи), а на връщане отъ лозе турятъ празднитѣ оканици отъ виното на роговетѣ на добитъка, а плоскитѣ (бъклицитѣ) закачатъ на гърдитѣ си.

[2]) Като далечна успоредица, основана върху сжщия основенъ възгледъ, би могло да се посочи това, що става въ Англия. Тукъ на Богоявление земледѣлцитѣ излизатъ надвечерь съ вино въ градината и пиятъ при най-плодовитата ябълка, за нейното плодородие, слѣдъ което гърмятъ между клонетѣ. Срв. O. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 25

[3]) Описание отъ С. Кисевски, у К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. умотворения VII (1891), 180.

Св. Трифонъ минува у българитѣ за покровитель на лозята и за патронъ на лозари, градинари и кръчмари. Учительтъ П. Блъсковъ съобщава, по спомени отъ 1872 г., че по нѣкои градове и села деньтъ на Св. Трифона се смѣталъ „отъ Великдень по-напрѣдъ“ и че на тоя день, „праздникъ на кръчмарския еснафъ, не е кабилъ никой (кръчмарь) да отвори или да продаде за петь пари нѣщо“, защото имало и глоба отъ 2 до 5 оки восъкъ за нарушителитѣ.[1]) Спор. съобщението на стария етнографъ Ц. Гинчовъ,[2]) — който намира, въ съгласие съ своята митическа теория, че празднуването на Св. Трифуна идѣло отъ това на древния нашъ богъ Зарѣзанъ, отъ гдѣто и названието „Трифонъ-зарѣзанъ“ — на 1 февруари се ходи по лозята, да се види, дали тѣ не сѫ измръзнали и дали сѫ захванали да се наливатъ прѫчкитѣ. „Като отрѣжатъ прѫчката, гдѣто е отрѣзана до чукана, посипватъ се отрѣзаното дребни меки сажди и ги притискатъ съ пръстъ върху отрѣзаното. Ако се овлажнатъ саждитѣ и залѣпнатъ на отрѣзаното мѣсто, това показва, че прѫчката се е налѣла и не е измръзнала“. Трифонъ често се празднува, — по народноетимоложко тълкувание,[3]) което вижда въ името му числото три, — три дни на редъ. Различаватъ се споредъ това и толкова „Труфонци“, за всѣкиго по единъ день. Първиятъ день се нар. „първи Трифонецъ“, и тогава тъкмо става зарѣзването на лозята.

Въ Русенско[4]) на 1 февруари още въ тъмно, догдѣ не сѫ пѣли първи пѣтли, всички мѫже отъ село, на възрасть отъ 20—35 г., взиматъ бъклица вино, печена кокошка, хлѣбъ и косеръ и, прѣдвождани отъ единъ цигуларь или гайдарь, потеглятъ за лозята. Орѣзватъ отъ всѣко лозе по 5—6 прѫчки, слѣдъ това наклаждатъ край колибата на пѫдаря голѣмъ огънь и сѣдатъ да ядатъ. Прѣди да захване яденето, цигуларьтъ благославя съ бъклица вино въ рѫка: „Да даде дѣдо Господь много берекетъ на лозята, та до година да дойдемъ съ по много бъклици тукъ, по туй врѣме!“ Другитѣ извикватъ въ единъ гласъ: „аминь“, и гръмватъ съ пушкитѣ си. На връщане единъ играе рѫченица. Въ Търновско[5]) рѣжатъ по една лоза на всѣки отъ четиритѣ краища на лозята. Въ с. Самоводени[6]) една седмица прѣди праздника на Трифона, избиратъ нѣколко почтени селяни, които да събератъ 10—15 крини изъ селото. Това жито се продава, и съ паритѣ се купува единъ овенъ. Слѣдъ това отиватъ срѣдъ лозята, при „оброчището“ (камъкъ), и тамъ закалятъ и сготвятъ овена, за „обровъ“. Всички селяни дохаждатъ на оброка съ пита хлѣбъ, бъклица вино и една печена кокошка. Свещеницитѣ извършватъ маслоосвещение и водосветъ, и маслото се заравя

[1]) Сп. Градина I (1861), кн. IV, „Св. Трифонъ Зарезанъ,“ 5.

[2]) Сп. Трудъ II (1888), 478.

[3]) Срв. И. Д. Шишмановъ, СбНУ. IX, 568.

[4]) А. Ненчевъ, СбНУ. XVI XVII, 43.

[5]) П. Р. Славейковъ, СбНУ XIII 185.

[6]) Ц. Гинчевъ, Трудъ III (1890) 1046.

подъ оброчния камъкъ,[1]) а светената вода се раземва отъ селянитѣ, които отиватъ да поръсятъ съ нея лозята си. Послѣ всички се връщатъ на мѣстото и сѣдатъ на обща трапеза, да ядатъ оброка и своето ядиво. Нѣкои селяни си донасятъ и сажди, и, като отрѣжатъ нѣколко лозови пржчки, посипватъ отрѣзания откъмъ чукапа край съ сажди; послѣ тѣ ги притискатъ, да видятъ дали ще се намокрятъ саждитѣ отъ мъзгата, т. е. дали сж взели да се наливатъ лозовитѣ пржчки. Затова праздникътъ се нарича и Трифонъ-зарѣзанъ. Въ Перущица, Пловдивско,[2]) Трифоновденъ е еснафски праздникъ на лозаритѣ, т. е. на цѣлото село, което е лозарско. Още отъ вечерьта събиратъ пари за коливо, свѣщи, ракия и ядене при гощавката, а на зараньта биятъ камбаната като за голѣмъ праздникъ и се сбиратъ въ черкова (гдѣто Св. Трифунъ е нарисуванъ съ косеръ въ дѣсна ржка) Отъ тамъ, слѣдъ литургия, отиватъ съ бъклица червено вино на лозе и зарѣзватъ съ наостренъ косеръ нѣколко най-плодовити лози, които се поливатъ и благославятъ, да родятъ много грозде. Връщатъ се въ село на уговореното мѣсто, гдѣто е приготвена трапезата съ бѣлъ котелъ вино, и въ виното нѣколко лозови пржчки. Отъ виното се черпятъ съ чаша, като отъ светена вода, и казватъ благопожелания. Послѣ піятъ цѣлия день. Ако е благоприятно врѣмето, отъ тоя день нататъкъ рѣжатъ вече редовно лозята.

Въ западна България[3]) норѣзватъ само три пржчки въ лозето. Въ Ловчанско[4]) поливатъ порѣзаната лоза съ вино и шепнатъ нѣщо. Въ Пиротско[5]) все тъй празднуватъ „Свети Тривул Заризой," или „Зарезоя". Въ Лѣсковецъ на Морава[6]) на Св. Трифонъ селянитѣ подрѣзватъ лозята си, при това спематъ капи, слагатъ ги върху нѣколко отдѣлни пржчки, отмѣстятъ се на страна и молятъ Бога, да имъ се родятъ толкова грозда на лозята, колкото сж капитѣ, и да бждатъ тѣ черни като тия капи. Въ Скопско[7]) на Св. „Трипун" по черковитѣ „кърстятъ" вода. Всѣки селянинъ занася отъ нея, заедно съ пепель, на лозето си, полива по малко „за берекетъ", туря пепель, за да „испърхнува" грозцето, т. е. да има по-голѣми зърна; послѣ се „закроявать" по нѣколко лози. Свърши ли се това, изваждатъ плоската и мезето и сѣдатъ да се веселятъ. Въ Охридско[8]) попръскватъ лозето, прѣди да го „закройватъ" (рѣжатъ), съ светена вода отъ литургията, думайки на всѣка лоза: „Да родишъ, да родишъ". Нѣщо подобно се прави и въ Кюстендилско.[9]) Въ Струга[10])

[1]) Ц. Гинчовъ бѣлѣжи, тамъ, 1047: „Не ще съмнѣние, че маслото се зарави да варди лозята отъ градъ и други повреди и да помага на изобилието".

[2]) Ср. Гълѫбовъ, Родопски Напрѣдъкъ IX (1912), 155.

[3]) Д. Мариновъ, Жива Старина I (1891) 109.

[4]) Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта болгаръ, 183.

[5]) С. Христовъ, СбНУ. XI, 323; В. Николић, Српски Етногр. Зборник XVI 1910), 129; ср. Караџић II (1901), 89.

[6]) Ср. Караџић IV (1903), 128.

[7]) М. Кратовалиевъ, СбНУ. XI, 180; К. Шапкаревъ, Сборникъ VII, 178; за Черногорието — Срп. Етногр. Зборникъ VII, 442.

[8]) Е. Спространовъ, СбНУ. XVI–XVII, 26.

[9]) Ц. Любеновъ, Баба Ега, 7.

[10]) К. Шапкаревъ, Сборникъ VII, 163.

наричатъ светеца на присмѣхъ „Трипун пияница“ и го броятъ покровитель на градинарскитѣ сѣитби и лозята, които пази отъ врѣдни насѣкоми. Прѣзъ този день градинаритѣ рано викатъ свещеникъ, да освети вода и да поръси градинитѣ, а лозаритѣ ходятъ въ зори да поръсятъ нѣколко лози — това се казва „зарежвене“. Въ Прилѣпъ[1]) тъй сжщо пар. „Св. Трипун пияница“ и „веруат оти се опил в лозье, та затоа си го пресекол носот.“ На деня му всѣки домакинъ, що има лозе, взима кравайче и карте съ вино, отива на лозе, „кроеше по три пенушки“, сѣда на междата и събира нѣколцина отъ съсѣдитѣ, та ручатъ и пиятъ вино. Като благослови лозето, да го чува Господь отъ слана и градъ и да го умножи съ берекетъ, тръгва за дома и, когото срѣщне, ще го почести съ парче кравайче и чаша вино. Обичаятъ се изоставя отъ младитѣ. Въ Тиквешко го правѣли не само християнитѣ, но и турцитѣ. Въ Велешко[2]) „Св. Трипун“ се смѣта покровитель на кроячитѣ (— нали и тѣ „кроятъ“!) На деня му всѣки селянинъ, който има лозе, взема една карта вино и китка босилекъ, и отива на лозе, та „окройва“ три лози, като оставя на тѣхъ китката, свѣщьта и други нѣща.

Въ нѣкои мѣста на източна Тракия, каквото напр. въ Малгарско, с. Пишманкьой,[3]) на С. „Трипун“ садятъ овощни дървета, а лозята пръскатъ съ светена вода. Когато отидатъ на лозята, обикалятъ около кютуцитѣ и питатъ: „Трипуней, къдя си?“ Други пъкъ отговарятъ: „Пут лузътж, ут грозде ня са видят, ду гудина ич да ня си!“ По нѣкждѣ въ сѣверна България[4]) се мѣси обреденъ хлѣбъ, нашаренъ съ лоза, рѣса и цвѣтъ, който се носи въ чиста вълнена торба на лозе. Тукъ става обща селска веселба, и виното се пие не съвсѣмъ съ мѣра, както показва и второто име на Трифона, покрай „Зарѣзанъ“, „Трифонъ пияница“ (въ Тетевенско; така и въ Охридско). Името може да е дадено и по обичая да се напива царьтъ, тъй като по нѣкждѣ и на царя се казва Трифонъ, и нему се пожелава „честито трифонство!“, редомъ съ „честито ти царство!“

Защото, като се съберать селянитѣ-лозари въ сѣверозападна България[5]) да пируватъ, слагатъ на трапезата съ хлѣба, кокошкитѣ и плоскитѣ една китка босилекъ, увита съ червенъ конецъ, и три пржчки отъ лоза, и най-стариятъ отъ тѣхъ казва: „Кой е честитъ, нека поеме китката и да бжде Трифонъ“ (или „царь“). Който желае, пристжпва и поема китката, и тогава всѣки му честити съ ония думи. Царьтъ подава всѣкиму бъклицата и благославя: „Хайде да бжде честито и берекетлия! На всѣка лоза по шиникъ, а всѣки гижа (пънъ) по чъбъръ!“ Всички отговарятъ: „Аминъ!“ Гледа се при избора, да бжде царьтъ по-заможенъ човѣкъ, защото той трѣбва послѣ да черпи; ала още по-важно е да минува той за „късметлия“, т. е. прѣзъ неговото трифонуване или цару-

[1]) М. Цѣпенковъ, СбНУ XVI—XVII, 296.
[2]) Срв. СбНУ. VI 122.
[3]) Ст. Н. Шишковъ, Родопски Напрѣдъкъ VII (1910), 182.
[4]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 357.
[5]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 357.

ване да е имало по лозята голѣмо плодородие. Като се свърши ядене и пиене на лозята, тръгватъ съ гайди, гъдулки или тѫпани за село. Царьтъ се окичва съ единъ вѣнецъ, изплетенъ отъ лозови прѫчки, на главата и съ другъ прѣзъ раменетѣ, качва се на колесаръ, тегленъ отъ самитѣ лозари (въ Русенско пъкъ бива носенъ на раменѣ отъ по двамина по редъ), и води шествието. Минуватъ посрѣдъ село и спиратъ при всѣка кѫща. Домакинътъ изнася въ голѣмъ бѣлъ котелъ вино, черпи най-напрѣдъ царя, послѣ другитѣ, и каквото остане плиска го върху царя, съ думитѣ: „Хайде нека е берекетъ, да прѣлива прѣзъ прагове!" Царьтъ отговаря: „Аминъ!" Нарeждайки така всѣка кѫща, посрѣщнатъ отъ цѣлото село съ вино и плисканъ наредъ, царьтъ стига дома си измокренъ съвсѣмъ; виното тече отъ дрехитѣ му. Тукъ той се прѣоблича и, пакъ съ вѣнцитѣ на глава и прѣзъ раменѣ, сѣда на трапезата. Сега той посрѣща цѣлото село и черпи съ вино всички гости до опиване. Длъженъ е да се напие и самъ.

Н. Кисимовъ съобщава въ своитѣ Исторически работи,[1]) по спомени отъ баща си, за „избиране на царь" въ разградскитѣ села, както е ставало то прѣди завѣрата въ 1821 г. Той е забравилъ нѣкои подробности и точната дата на обичая, ала се сѣща, че празднуването се падало слѣдъ Нова-година и Ивановдень. „Гайди, свирни, пѣсни, веселия въ цѣлото село. Единъ такъвъ день, нашия конакчия, гдѣто шисхме (бащата на Кисимова скиталъ като абаджия изъ Русенско) ни обади, че селото си избирало новъ царь и ни покани да идемъ и ние, макаръ и ябанци, нали сме си наши, българи, да честитимъ на царя. Двора на новия царь, пъленъ съ хора и на срѣдата една возилница вино на шейни отгорѣ, точеха вино и черпяхѫ дошлитѣ гости на царя. Като се събра всичкото село, мѫжетѣ качихѫ царя на една шейна, постлана съ черга и възглавница, и гайдитѣ напрѣдъ, потеглихѫ я на рѫцѣ да развождатъ царя по всето село, като се спирахѫ на селскитѣ мегдани, гдѣто около шейната на царя младитѣ завъртявахѫ хорото; а старитѣ пълнитѣ бъклици отъ рѫка на рѫка. Ние макаръ и гости въ селото вървѣхме наедно съ селенитѣ подиръ този алай и обикаляхме селото, до вечерьта, догдѣто взе да се здрачва, и заведохме царя на кѫщата му, и селенитѣ се разидохѫ. Вечерьта нашия конакъ-сайбия ни разказа, че този обичай, да си избиратъ царь всѣка година, е отъ старо врѣме и че турцитѣ не имъ го забранявали".

Трифонцитѣ сѫ дни на въздържане отъ всѣка работа и дни на прогноза. Пазятъ се хората да не върнатъ нищо, отъ страхъ да ги не нападнатъ вълцитѣ. Едно врѣме жената на Св. Трифонъ била напрела на първи Трифонъ три вретена, и вълцитѣ щѣли насмалко да я разкѫсатъ (Кюстендилско). Който носи дреха, кърпена на Трифонцитѣ, ще бѫде изяденъ отъ вълкъ.[2]) Въ западна България думатъ на тия дни и

[1]) Българска Сбирка VI (1899), 520.
[2]) Любеновъ, Баба-Ега, 6; Н Захариевъ, СбНУ, XXXII, 173.

„Вълчи праздници“. Женитѣ не плетатъ хорани, не предатъ прежда, не тъкатъ шаекъ, неператъ ризи, не отварятъ ножици, за да бѫдатъ затворени челюститѣ на вълцитѣ прѣзъ годината.[1]) По разни бѣлѣзи и съ разни срѣдства се гадае за бѫдещия плодъ, за врѣмето прѣзъ годината и изобщо за щастие.[2]) Ако на първия Трифонъ е хубаво врѣме, това е прокоба за добра коприна отъ първа рѫка (първо пускане на бубитѣ); ако вториятъ и третиятъ день сѫ още по-хубави, значило, че втора и трета рѫка буби щѣли да бѫдатъ „белли-башъ“ (Търновско). Така се гледа и за сѣитбитѣ: добро врѣме на първия день значи добра есенна сѣитба; валежъ на втория — много кукурузъ и грозде (ако до пладне е ясно — плодородие по пролѣтнитѣ сѣитби); добро врѣме на третия — добро жито и пашкули (Трѣвненско и Западна България). Турятъ вѫглени на палешника и ги наричатъ за царевица, за жито, за овесъ, за пчели, и т. н. Като прѣстоятъ титѣ дни задъ вратата, гледатъ кой е почернѣлъ и кой е станалъ на пепель: едното значи осѫждия, другото плодородие (Софийско, Орханийско, Плѣвенско) Взиматъ люспи отъ червенъ лукъ, турятъ имъ соль и ги наричатъ за 12-тѣ мѣсеци: стопената соль означава киша прѣзъ мѣсеца, нестопената суша (Плѣвенско). Въ Родопско „трифуносватъ“ добитъка, яловитѣ овощни дървета, та и хората. Рано зараньта домакинята взима брадвата и, ужъ като че сече добитъка, удря о нѣкой стълбъ, викайки: „Чуешъ ли ме, Трифуне?“ Домашнитѣ отъ кѫщи и отговарятъ: „Не чуемъ те отъ масло, отъ сирене, и т. н. Ходятъ извънъ кѫщи и сѫщото правятъ съ нивитѣ, градинитѣ и овощията (Ахѫ-Челебийско). „Това се казва трифуносване и се прави за плодородие и изобилие отъ всичко прѣзъ годината. Трифуносватъ и кесията на мѫжетѣ, за да бѫде пълна съ пари прѣзъ цѣлата година. И жени не раждащи трифуносватъ съ мотовилката, за да раждатъ“.[3]) По нѣкѫдѣ (с. Петково) домакинята дава една брадва на 7—8 годишно дѣте, то вдига да сече безплодното дърво, викайки високо: „Ражда ли щиш, или ща та присякам?“ а майка му брани дървото и отговаря: „Ни мой я хала, ни мой, та ще да руди лятуска, я знаям!“ Това се прави три пѫти. Нѣкои жени мѣсятъ тоя день нарочно хлѣбъ и хващатъ съ тѣстени рѫцѣ тия овошки (Рупчосъ). Комуто не се раждатъ дѣца, отива при бръснаря, да го „насѣче“ (порѣже) съ бричъ на три мѣста по шията. Младитѣ ялови жени пъкъ искатъ и раздаватъ по кѫщитѣ парчета отъ голѣми мисиреви пити, все за да добиятъ (Ахѫ-Челебийско). Ако прѣзъ тия дни вали снѣгъ на парцали, то прѣзъ лѣтото пчелитѣ ще роятъ повече (Троянско). Не се метатъ на тоя день, „Зарезой“, сажди отъ куминъ, защото ще опада цвѣтътъ на гроздето (Царибродско). Саждитѣ, ометени отъ кумина и размѣсени съ орѣхи отъ

[1]) Д. Мариновъ, Жива Старина I, 109.

[2]) В. Качановскiи, Памятники болг. нар. творч. 7; СбНУ. VI, 90, 93; VIII, 141; XIII, 22, 185; XXII—XXIII, 6; XXVIII, 133, 359. Срв. и Йорд. Ковачевъ, СбНУ. XXX, 82—83.

[3]) Ст. Н. Шишковъ, Родопски старини II, 33. — Въ Станимака (Родопски Напрѣдъкъ I, 1903, 221), както и другадѣ въ България, обичаятъ се прави и на Нова-година.

Бъдни-вечеръ, се поливатъ съ вино, послѣ съ тѣхъ се поливатъ тритѣ глави, отъ които сѫ отрѣзани лозовитѣ прѫчки, съ думитѣ: „Колко сажди по куминя, колко орехи по дървята, толко грозйе по лозята“ (Ломско). Въ течение на тритѣ дни не се впрѣгатъ волове въ ярема и се гледа, дали ще има дъждъ или ясно врѣме, споредъ което се сѫди за плодородие и безплодие; на първия день за жито, на втория за ечмикъ и на третия за кукурузъ и овесъ (Западна България).

Въ Станимака[1]) за 1 февруари, Св. „Трихун“, събиратъ се съ дискосъ пари по кѫщята (вече отъ два-три дена по-рано) и купуватъ крава, волъ или другъ добитъкъ за курбанъ. Отиватъ съ свирни въ гората и докарватъ нѣколко товара дърва за курбана. Прѣзъ деня колятъ курбана, поставятъ въ зеленина на една маса иконата на светията, окачватъ единъ косеръ и салкъмъ грозде, нарочно запазенъ отъ есеньта. Поставятъ на масата и мръвки месо отъ курбана, и всѣки който замине отъ тамъ, взема си за Св Трифонъ по една мръвка и хвърля на дискоса нѣкоя пара. Отъ кѫщитѣ отиватъ пъкъ да си вематъ въ сѫдове отъ мръвкитѣ, оставяйки пакъ пари. Като покриятъ съ събранитѣ пари разноскитѣ, излишъкътъ се дава съ лихва дотогава, докато нарастне за съграждане параклисъ на името на светеца, или пъкъ се внася въ черкова. — Тоя день рѣжатъ лозята. Отъ светената вода ръсятъ кѫщитѣ за изгонване мравкитѣ. Бере се тогава мълчешкомъ една особена трѣва, която забучватъ по кѫщитѣ противъ дървеници. Праздникътъ се прѣкарва весело, особено отъ лозаритѣ.

Подобни обичаи има и у българитѣ, прѣселени въ Бесарабия. Тѣ празднуватъ „Стретене“, „Вълчи праздници“ и „Трифонци“ три дни наредъ, за да не имъ пакостятъ вълцитѣ, а женитѣ не работятъ и не отварятъ ножици, защото се боятъ да не имъ се роди тогава агне или теле съ нѣщо „отрѣзано“, съ нѣкакъвъ недостатъкъ, или да си отрѣжатъ сами носа, като Св. Трифона, който работилъ на лозе прѣзъ тия дни, въпрѣки прѣдупрѣждението на Богородица. На Срѣтене се гадае за врѣмето къмъ края на зимата (капки отъ стрѣхата означаватъ меко врѣме) и за посѣвитѣ — раненъ, втори и трети —, споредъ влагата на 2, 3 и 4 февруари.[2])

Нека поменемъ и този любопитенъ фактъ: прѣди години въ Пиянечко, по р. Брѣгалница, кога нѣмало ни черкова, ни попове, нѣкой си дѣдо Вълчаръ причастявалъ християнитѣ съ млъзгата отъ зарѣзанитѣ на 1 февруари (Трифоновдень) лозови прѫчки, която събиралъ въ паница.[3])

Прогностическото значение на праздника произтича отъ съвпадежа на Трифонцитѣ съ Срѣтене Господне на втория день. Въ Царибродско вѣрватъ, че „какво те срѣщне на Срѣтене, такава ще ти бѫде цѣлата

[1]) Ст. Н. Шишковъ, Родопски Напрѣдъкъ I (1903), 223.

[2]) Н. Державинъ, СбНУ. XXIX, 158 159, 175.

[3]) П. Р. Славейковъ, „Дѣдо Вълчаръ“, сп. День I (1875), брой 4, стр. 5; срв. и СбНУ, XIII, 187.

година". Ако на 2 февруари вземешъ напр. пари, прѣзъ цѣла година ще взимашъ; и наопаки, дадешъ ли, ще давашъ.[1]) Въ Сърбия (Левачъ, Болевацъ), гдѣто сжщо знаятъ „Св. Трифун орезач" и ходятъ да рѣжатъ три пржчки на лозе, вѣрватъ за Срѣтене, че на тоя день сж се срѣщнали зима и лѣто, и зимата ревла на лѣтото: „Помози Богъ, голо лѣто!" а лѣтото ѝ отговорило: „Бог ти помагао, обучена зимо!"[2]) По врѣмето на Трифоновдень се гадае за плодородие прѣзъ годината; и какъвто човѣкъ срѣщне на Срѣтене мома̀та (чернookъ, здравъ, богатъ, или русъ, боленъ, бѣденъ), такъвъ ще вземе за мжжъ. Затова праздникътъ се нар. и „Сретен и Обретен". В. Ягичъ съобщава изъ единъ Шафариковъ сборникъ, сръбска ред. отъ 1690 г., една молитва **светаго Трифоуна**, въ която се говори, че светецътъ помолилъ Бога да отвърне гжсеници и други насѣкоми отъ лозя и градини, и Богъ сторилъ това чрѣзъ ангела си. Въ другъ сръбски ржкописъ отъ 16—17 в., обнародванъ отъ Вл. Качановски. се казва, че ако се случатъ поврѣди отъ насѣкоми, трѣбва да се запалятъ кандила на Св. Трифуна и на Юлиана Ливийски, послѣ да се светятъ вода и масло, и да се поръсятъ хората, а съ вода отъ Богоявление да се поръсятъ кръстобразно **нивы и кръти или виногрaды**, като се чете молитва на Св. Трифона на четиритѣ страни на лозето.[3]) Въ Ромъния[4]) праздникътъ се нар. „Трифонъ на червеитѣ и на гущеритѣ". Наричатъ го тъй, защото който работи него день, ще му опропастятъ червеи и гущери всичкитѣ посѣви. Държатъ за това деня „повече отъ Великдень". Особено благоприятенъ е праздникътъ за магии, назначени било за добро, било за лошо. Добро било да се даде 1 паница малай за помана, та да не ядатъ гущеритѣ царевицата, а само малая, що имъ се дава. — Гърцитѣ въ Епиръ[5]) правятъ въ деня на Св. Трифона колачета, които търкалятъ по лозя, нива и градини, думайки: „Трифоне плодородниче (πολύκαρπε), ела въ лозето ми и въ нивата ми, да ядемъ и да пиемъ". Обичаятъ билъ за плодородие.

Отъ съчетанието на „Св. Трифонъ-Зарѣзанъ" и на „Срѣтене" възникна въ България една етиологическа легенда, която иска да обясни по новъ начинъ прозвището на светеца. Св. Трифонъ, именно, се нарича „зарѣзанъ" не вече защото на деня му зарѣзватъ лозята, а защото самъ се орѣзалъ; и това станало при срѣщата му съ Богородица, която отивала на 40-тия день отъ добиването на Исуса да си чете молитва. Както патронството на кръчмаритѣ служи за основа на сравнително слабо извѣстната легенда, която разказва, че Св. Трифонъ миялъ бъчвитѣ на единъ кръчмаръ,[6]) или както светецътъ се мисли — и не само мисли, но, по силата на наивния реализъмъ, и изобразява

[1]) СбНУ. VI, 90.
[2]) Српски Етнографски Зборник I, 180; VII, 132, 256; XIV, 26—27; XIX, 25.
[3]) Л. Милетичъ, НСп. XXIII—IV (1888), 932.
[4]) C. R. — Codin şi D. Mihalache, Sărbătorile poporului cu obiceiurile. (Academia Romana. Din vieata pop. român, VII). Bucureşti 1909, 22.
[5]) Срв. Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος. Т. А. Цариградъ 1891, 14.
[6]) П. Р. Славейковъ, СбНУ. XIII, 185.

по старитѣ наши черкови — като лозарь съ косеръ въ ръка,[1]) така възниква по-нататъкъ и анекдотътъ въ духа на християнската агиография, че той е пострадалъ отъ косера и станалъ съ чипъ носъ („Св. Трифонъ Чипия" въ Медвенъ). Етимологическата подплата на легендата е тукъ тъй явна, както и при сръбската басня за срѣща на лѣто съ зима и при всички прогностики. Легендата е позната въ цѣла България, по варианти записани въ Мизия, Тракия и Македония,[2]) отъ които ще съобща тукъ и слѣдния по-късъ, слушанъ отъ менъ въ българското село Ерменикьой, до Чаталджа. Отивала Богородица да се „сарандисва" (да си струва 40) на черкова. Рекли на Трифуна, който рѣжалъ лозето си: „Отива сестра ти да се сарандисва". А той: „Отива кучката съ кученцето си!" Богородица попитала тогава жената на Трифона: „Кждѣ е братъ ми Трифонъ?" — Отиде на лозето, да го рѣже. „Той си отрѣза носа, рекла Богородица; вземи кърпа и соль, да го вържишъ". Взела нѣщата Трифоница, отишла на лозе, намѣрила мъжа си и му рекла: „Какво правишъ? Сестра ти ми рече, че си си отрѣзалъ носа". Пъкъ той, като замахналъ съ косера: „Азъ не рѣжа така, ами така". И си отрѣзалъ носа. — Въ Търновско (Самоводени) се разказва: Когато Богородица отивала да си чете на черкова, за 40 дни отъ раждането на Исуса, минала край Трифона, неинъ братъ, който рѣжалъ лозето си. Като я видѣлъ, той си рекълъ на умъ: „Нашата кучка съ кучето на ръцѣ". Богородица познала що мисли, но не му рекла нищо. Като си чела и се върнала, казала на жена му: „Иди, мари булка, на лозе, и занеси сажди, да зашкрумишъ на Трифона носа, че го отрѣза". Трифоница отишла и намѣрила мъжа си здравъ. Той я попиталъ защо е дошла, и когато тя обадила, „азъ рѣжа тъй, а не рѣжа тъй", отвър-

[1]) Видѣхъ въ монастиря Св. Параскева при Своге, строенъ прѣди 60-тина години, иконата на Св. Трифонъ, прѣдставенъ съ малъкъ косерь въ ръка. Домораслиятъ зографинъ е останалъ вѣренъ на въображението си, подхранено отъ легендата. Така билъ нарисуванъ нѣкога Св. Трифонъ въ черковитѣ Св. Константинъ и Св. Никола въ Търново, по споменитѣ на стария Ф. Симидовъ. За други подобни икони на светеца съ косеръ съобщава Ил. Р. Блъсковъ, Градина (г. I, кн. 4. стр. 5), цит. у И. Д. Шишмановъ, СбНУ. IX, 506; П. Р. Славейковъ, СбНУ. XIII, 185; и Д. Марановъ, СбНУ. XXVIII, 356. Срор. Ц. Гинчевъ, Трудъ III (1890), 1017, въ Лѣсковецъ имало въ една черкова стара икона, на която билъ изобразенъ Св. Трифонъ „съ дигнатъ надъ носа си косеръ". — Все тукъ, къмъ легендарния кръгъ прѣдстави, спада и клетвата въ Дупнишко: „Затрил те Св. Трифон сос косеро!" СбНУ. X, 199. — Като сроденъ примѣръ за влияние на народната агиография върху черковната живопись бихъ навелъ случая съ Св. Харалампи, прѣдставенъ (по свидѣтелството на Ф. Симидовъ) въ оная черкови на старото Търново като държи чумата: светецътъ, съ мечъ въ ръка, е стъпалъ върху звѣръ въ краката си. Народната легенда разправя (срв. Л. Каравеловъ, Памятники, 184, Хр. Н. Даскаловъ, СбНУ. XXII, 5), че „Св. Харалампи билъ господарь на болеститѣ и държалъ чумата вързана." Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 360 (срв. също 194 и 260) потвърждава какво „Св. Хараламии на иконитѣ е изобразенъ, че бие и мъчи чумата".

[2]) Срв. Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта болгаръ, 183; П. Крайничанецъ, СбНУ. VI, 122; М. Цѣпенковъ, СбНУ. XVI—XVII, 295; Н. Блъсковъ, Градина, I (1881), кн. IV, 8; Е. Спространовъ, СбНУ. XVI—XVII, 26; П. Р. Славейковъ, СбНУ. XIII, 184; Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 358; срвс. Караџић IV (1903), 128 (отъ Лѣсковецъ на Морава). — Въ единъ варъ, който записахъ въ с. Кричимъ, Пловдивско, разказътъ прѣдава заръката на Богородица къмъ Трифуница: „Вземи квасъ и соль и иди привържи Трифона, че си отрѣза носа", и завършва съ забѣлѣжката: „И отъ това (когато Трифонъ си отрѣзалъ носа, думайки: „Ами азъ така рѣжа, а така не") останало да се зарѣзва (лозето) на оня день".

налъ той, и се порѣзалъ съ косера си. Жена му тогава тозъ часъ извадила саждитѣ и му зашкрумила носа, „И отъ тогава ужъ останалъ тоя обичай, да зарѣзватъ и да посипватъ съ сажди пръчкитѣ".[1]) Така житието на светеца отъ III вѣкъ се обогатява съ мити за зарѣзване, пиянство, чипъ носъ и родство съ Богородица (той е ту неинъ братъ, ту друга нѣкаква роднина), които свѣдочатъ за неуморна изобрѣтателность на народно-поетическото въображение, проявено все тъй свободно въ толкова обредни пѣсни и легенди, особено отъ коледния цикълъ.[2]

За да не се отклонявамъ много отъ главния прѣдметъ на разправата си, ще забѣлѣжа тукъ още, че „царьтъ на лозето", съ неговитѣ аналогии къмъ царя въ кукерската обредность (возене на кола, магическо обливане, чернане по къщитѣ, благослови и прогностика), напомня

[1]) Ц. Гинчевъ, Трудъ III (1890), 1046. Съобщавайки тази етиологическа легенда, Гинчовъ бѣлѣжи: „Тука явно се вида, че тая легенда е скроена послѣ въ врѣме на християнството и Трифонъ е замѣнилъ нѣкой язически богъ, а може би и самаго Вакха (Бахуса)".

[2]) Българската легенда за Св. Трифона е минала у аромънитѣ въ Македония и у ромънитѣ въ Влашко. Докато, обаче, първитѣ пазятъ още вѣрно първоначалната редакция, вторитѣ я прѣправятъ значително, поради неразбиране основната прѣдстава, дала поводъ за обяснителния анекдотъ.

Аромънитѣ разказватъ, че светецътъ билъ братъ на Богородица и че той не вѣрвалъ, какво сестра му родила чрѣзъ божа благословия; по тая причина той не говорѣлъ съ нея, нито искалъ да я види. Единъ день, кога Трифонъ рѣзалъ съ нѣколко души на лозе, ето че по една пътека се задала една младичка, хубавичка жена съ дѣте на ръцѣ. Коя ще е тая? попиталъ единъ отъ тѣхъ, — и всички се обърнали нататъкъ. — Коя е, ето нашата кучка! — рекълъ Трифонъ, като позналъ сестра си, която отивала да си прави молитва и да обѣщае дѣтето на черковата. Щомъ Богородица чула душманскитѣ думи на брата си, повърнала се и рекла: „Да бъде този день твой, а моятъ да е утрѣ". Като стигнала дома, рекла на майка си: „Мамо, вземи шепа соль и една ленена кърпа и тичай на лозе, че братъ ми си отрѣза носа". Майка и сторила това, и тичешкомъ, съ грижи и безпокойство, се опжтила за лозе. — „Какво има, мамо, че дойде така уплашена?" попиталъ Трифонъ. — Сестра ти ми каза, че си си отрѣзалъ носа, казала майката. „Какъ да го отрѣжа? Защото така, вдигайки косера (cosorul) нагорѣ, не мога да го отрѣжа". И като обърналъ косера съ острото надолу, направя хъртъ, и носътъ му падналъ на земята. Майка му тогава турила соль на порѣзаното, поставила носа на мѣстото и го завързала съ ленена кърпа. Трифонъ видѣлъ въ това господенъ знакъ, и започналъ да вѣрва въ светостьта на рожбата на сестра си.

Срв. T. Pamfile, Sărbătorile de Toamnă. — Academia Română. Die vieata pop. român XIX (1914), 7, съ отправка къмъ бълг. версия L. Schischmanoff, Legendes réligieuses bulgares. Paris 1896, 125 (= СбНУ. VI, 122).

Спор. ромънски вар. отъ Covurluiu, Богородица взела на 10-тия день слѣдъ раждане два пъдпъдъка и тръгнала за черкова. По пътя видѣла Трифона, както седѣлъ съ едно ножче подъ едно дърво и чистѣлъ лѣсеницитѣ. Щомъ я съгледалъ, Трифонъ захваналъ да кашля, да я закача, мислейки, че е друга жена. Богородица тогава се разсърдила и рекла: „Да бъде този день твой, защото моятъ ще бъде утрѣ". Затова на 1 февруари се пада Св. Трифонъ, а на 2. Срѣтене. — T. Pamfile, ц. с 6. Спор. вар. отъ Muscel, Трифонъ работѣлъ на покрива на една къща, и като видѣлъ Богородица съ дѣте на ръка, захваналъ да се чуди, какъ тъй неомъжена жена родила, и взелъ да я подиграва, думайки: „Отивашъ на черкова, като че си сторила голѣма работа". Тя се засрамила и млъкнала, ала намислила да го накаже. По пътя къмъ черкова срѣщнала Трифоница (Trifonita, nevasta lui Trifon). „Трифонице, върви по-скоро въ къщи, че Трифонъ си отрѣза носа". — Олеле, изпищяла тая, и се затекла за дома. Тамъ, за нейно очудване, мъжъ и ималъ здравъ носъ. „Трифоне, Мария ми каза, че си отрѣзалъ носа. Каква е тази дума?" — „Ами! Ето носътъ ми е цѣлъ." И като казалъ „Ето", ударилъ съ пръстъ носа си, за да я увѣри, че е тъй. Но чудо! Щомъ се ударилъ, Трифонъ прѣрѣзалъ носа си и захваналъ да скача отъ болки, а кръвьта течала като рѣка. И останалъ Трифонъ съ отрѣзанъ носъ, понеже се присмѣлъ на Богородица. Заради това чудо се държи и деньтъ 1 февруари. — C. R. — Codin şi D. Mihalache, Sărbăt. pop. cu obic. 23.

Както се вижда, ромънитѣ въ кралството заематъ легендата, мѣнейки мѣстото на дѣйствието ту въ градина, гдѣто светецътъ чисти лѣсеници, ту на покрива на къща. Лозето и рѣзитбата сж забравени, и спор. това отрѣзването на носа не е мотивирано тъй естествено, както въ нашитѣ разкази, изникнали отъ прѣдставата за „Св. Трифонъ-Зарѣзанъ" на лозе.

отдалечъ и Царя на нивата, наричанъ още Брада или Китка на дѣдо Господа. Тоя царъ на нивата се прави отъ десетина братясали (разклонени) стъркове жито, които слѣдъ доженване се уплитатъ съ червено цвѣте и босилекъ и се овършватъ въ послѣдния врахъ на гумното, или се хвърлятъ наесень въ сѣмето, за да бѫде житото чисто и да не го обиратъ бродницитѣ на Еньовдень.[1])

Още Раковски бѣ отбѣлѣзалъ, какъ „селци, кога доберѫть грозде, оставѭть на краи лозна една най-добрѫ и плодоувѣнчанѫ лозѫ неубранѫ, коѭ наричѭтъ боговѫ-брадѫ. То исто творѭтъ и къту дожьнвѫтьнивы, оставѭть по нѣколко отъ най добрыѧ класове и къту гы очистѭть отъ трѣвѫ около кораны имъ, уплитѫть гы къту косчицѫ, и свързвѫть гы съ чьрвенъ конецъ. обично копринанъ, на него ѐ свързанъ срѣбьрнъ пѣназь; послѣ гы отрѣзва най старыи отъ домашнихъ и гы земѫть. Това наричѭтъ тоже боговѫ-брадѫ. А кога почвѫть да вьрхѫть хвърлѭть ѭ въ пьрвый врахъ.“[2]) — Въ Разложко, спор. Ц. Гинчевъ,[3]) „когато доженатъ нивата, на сѣка нива оставятъ до единъ четвъртъ лакътъ пространство, неожената, на края. Това се зове Богова брада и никой не го бута, догдѣ го не изяде добитъка. Нѣкои оставятъ и на четиритѣ края на нивата по една брада, а пъкъ нѣкои и въ срѣдата“. — Въ Перущица (Пловдивско) жетваритѣ оставятъ на послѣдната нива нѣколко неоженати най-добри класове на едно мѣсто, отъ които часть хвърлятъ въ хамбаря на стопанина, а часть уплитатъ на китка („брада на нивата“), като ѝ привръзватъ съ червенъ конецъ една глава чесновъ лукъ, и въ него забодена сребърна пара. Надъ китката жетваритѣ си миятъ рѫцѣтѣ, благославяйки: „До година по-вече жито да даде дѣдо Господь“.[4]) — Въ Горно-Джумайско жетвата захваща на новолуние и въ понедѣлникъ и завършва съ обичая, да се оставятъ десетина класа неоженати, които се завързватъ съ червенъ конецъ, като се казва: „И до година съ здраве, ето и на Бога брада.“[5])

Такъвъ обичай е познатъ на всички славянски народи, — „Спасова брада“, „Именникъ“, „Илиева брада“, и пр. у руситѣ; Dziad у

[1]) Срв. Д. Мариновъ, СбНУ. XVIII, 140, 152.

[2]) Г. Раковски, Показалецъ (1859), 76.

[3]) Ц. Гинчевъ, сп. Трудъ II (1888), 948—949. „Сѫщото правятъ и въ Търновско, но само тука оставятъ на единъ край и, като уплѣвятъ, уплитатъ Боговата брада на коса, свързватъ я съ червенъ конецъ, на който има и една сребърна стара пара и, като се прѣкръстятъ и помолятъ Богу сички (у с. Лѣсичери и другадѣ), най-стария отженва брадата изведнажъ и, като я занесатъ у дома, турватъ я прѣдъ светицитѣ (иконитѣ), дѣто стои цѣла година, и на идущата жетва, като я замѣнятъ съ друга нова Богова брада, старата я турватъ въ хармана да се увърше, или я натрошаватъ въ сѣмето, както въ Разложко богачата (която е умѣсена отъ овършения първи снопъ и се пази цѣла година надъ иконата, на гредата, до засѣване). Въ Разложко вм. Богова брада, турватъ прѣдъ иконитѣ матки, т. е. близнаци класове. Който намѣри въ нивата близнялъ класъ — матка, даватъ му бакшишъ и всички се радватъ, че Богъ имъ далъ матки въ нивата.“

[4]) Сп. Гълъбовъ, СбНУ. XIV, 182.

[5]) Хр. П. Стоиловъ, Българска Сбирка VII (1900), 456 и 536. Въ с. Лешко на братясалитѣ стъркове казватъ матица, и жетваритѣ, които ги намѣрятъ, получаватъ пари. Отъ тѣхъ турятъ зърна въ новото сѣме. Неоженатитѣ нѣкъ десетина класа се нар. брада на Господа, и тѣ се оставятъ, да пази Господъ сѣитбитѣ отъ поврѣда. Вѣсти. Вѣсти, Царигр., г. IX, брой 89.

поляцитѣ; Ožinek у чехитѣ,[1]) — и навредъ, както у насъ, избранитѣ класове се вържатъ съ червенъ конецъ, оставятъ се на нивата, или се носятъ и пазятъ у домакина, като се вѣрва, че въ тѣхъ живѣе духътъ-покровитель на сѣитбитѣ, който се припася у стопанина, пази нивитѣ, приумножава гумното, и т. н.[2]) Червениятъ конецъ, — подобно на червения цѣтелъ, що се коли на гумното по нѣкждѣ въ България, и на червения кромидъ или червенитѣ чушки, що се ядатъ тамъ, — прѣдпазва отъ магии и отъ зли духове, както изобщо червената боя, спор. народнитѣ вѣрвания и обичаи.[3])

Въ западна Европа, у германски и романски народи, се прави при жетва тъй сжщо нѣкаква „богова брада" или „брада на нива", т. н. „letzte Garbe", „Erntegarbe", „Glücksgarbe" (въ Германия и въ Скандинавия), или „la gerbe de la maitresse", „la gerbe grosse" (въ Франция и въ Белгия), като се вѣрва, че въ нея намира убѣжище „жнтната майка", духътъ на нивата. Виждайки въ „послѣдния снопъ" остатъкъ отъ вѣрата, че въ всѣко плодно поле обитава духъ-плододавецъ (Segensgottheit), който иска умилостивително дѣйствие, кога се почне жетвата, Узенеръ бѣлѣжи: „Съ всѣки откосъ, падналъ подъ сърпа или косата, духътъ се оттегля все по-назадъ, докато послѣднитѣ класове му останатъ за убѣжище. Затова послѣдниятъ снопъ, въ който се хваща и свързва духътъ, се смѣта навредъ за нѣщо свещенно."[4]) Като се смѣси зърното отъ тоя снопъ съ посѣва на пролѣть, очаква се щастие за новата реколта.[5]) Да се вижда въ обичая нѣкаква (благодарствена) жертва за тоя или оня богъ (за Водана у германцитѣ напр.), нѣма основание, понеже избранитѣ класове, оставени на нива или донесени дома, стоятъ въ причинна връзка не съ скжтаната жетва, а съ плодородието за до година.[6]) Ако у насъ на избранитѣ класове се приписва още очистителна и маги-

[1]) Срв. А. П. Стоиловъ, „Брада на нивата", Българска Сбирка X (1903), 155 нт.

[2]) Въ Сърбия (Босна) при свършекъ на жетвата единъ отъ жетварите носи вѣнецъ отъ класове на глава и върви, пѣейки прѣдъ другитѣ, къмъ кжщата на господаря; той „nosi sreću kući" (носи щастието дома). Вѣнецътъ се поставя надъ иконата и се пази до слѣдната жетва. F. Krauss, „Sreca. Glück und Schiksal im Volksglauben der Südslaven", Mittheilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien XVI (1886), 158. У малоруситѣ тоя обичай се нар. Обжинки: „По окончании жатвы сплетають изъ хлѣбныхъ колосьевъ вѣнокъ и одна изъ жницъ . . . несеть этотъ вѣнокъ на головѣ къ хозяину поля . . . Хозяинъ угощаеть жницъ водкой, а вѣнокъ сохраняетъ до ближ. посѣва, когда изъ вѣнка выколачиваютъ зерна и употребляютъ ихъ въ началѣ посѣва". Н. Сумцовъ, Этногр. Обозрѣнie I (1889), кн. III, 123. Тамъ, 127, и за Спасова борода (неовженатитѣ класове на нива, свързани въ снопъ).

[3]) Срв. А. П. Стоиловъ, ц. ст., Бълг. Сбирка VII, 163; E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig 1911, 168 нт., 186 нт.

[4]) H. Usener, Götternamen. Bonn 1896, 281 нт. Ала Узенеръ не си скрива (183), че тази прѣстава е „съвсѣмъ избледнѣла" у днешнитѣ европейски народи, бидейки живъ само обичаятъ, да се вичатъ празднично жетварите и жетваркитѣ въ тоя день и да поднасятъ тържествено единъ вѣнецъ отъ класове на господаря си.

[5]) Срв. W. Manhardt, Wald- und Feldkulte I, 203 нт. 212—213; P. Sartori, Sitte und Brauch II (1911), 87 нт. C. Zibrt, Staročeské výroční obyčeje, 160 нт.; по обстойно у W. Mannhardt, Mythologische Forschungen. Strassburg 1884, 18 нт., 316 нт., и J. G. Frazer, The Golden Bough, P. V, vol. I. 133 нт.

[6]) Срв. E. Mogk, Archiv für Religionswissenschaft XV (1912), 425.

ческо-прѣдпазителна сила, това се спосрѣща съ множество други обичаи, гдѣто вѣщици и зли духове се отпъждатъ чрѣзъ обредно-тайнствено сжтване на опрѣдѣлени нѣща.[1])

По-близко напомня прѣдпролѣтния „царь на лозята", съ ходенето по лозе и гощаването, единъ есененъ нашъ обичай въ Одринско, нар. Блага черкова. Това е съборъ („черкова"), който се прави слѣдъ обиране на гроздето. Пие се тогава само благо вино (отъ тамъ и пословицата „блага черква съ благо вино бива") и се ядатъ само кокошки, събирани отъ кжща на кжща и варени въ общъ казанъ.[2]) Навѣрно въ връзка съ това обиране на гроздето, както и съ сжтването на всички земни произведения наесень, стои обичаятъ въ Родопско (Дарж-Дере), да се правятъ прѣзъ м. септември бяшбеци.[3]) Прѣобличането въ смѣшни дрехи, ходенето по кжщята за подаръци и веселата врѣва, придружена съ пѣсни, прѣставя истински кукеровски праздникъ, сходенъ откъмъ основни религиозно-битови нагледи съ старогрѫцкитѣ и западноевропейскитѣ обичаи прѣзъ сжщото врѣме. Достатъчно е да припомнимъ елевзинскитѣ мистерии отъ края на септември, — които сж несъмнѣнно жетвенъ праздникъ, свързанъ съ принасяне първитѣ плодове на богина Деметеръ,[4]) — както и да вземемъ въ внимание съврѣменнитѣ маскаради обичаи въ Елзасъ и други мѣста на Западъ по врѣме на винoберма,[5]) за да се убѣдимъ, че се касае тукъ за нѣщо типично земледѣлско. Ако въ шествията, устройвани при елевзинскитѣ тържества, не липсуватъ дионисовски елементи, които напомнятъ силно прѣдпролѣтнитѣ Антестерии,[6]) въ европейскитѣ игри слѣдъ обиране на лозята ние се натъкваме на прѣобличания и маскирания (по нѣкога има чернене на лицата съ сажди), които ни отвеждатъ къмъ прѣдставата за духове на сѣитбитѣ, изобразявани мимически, за да се изпроси благодать за новата сѣитба. И бяшбецитѣ се правятъ, по схващането на народа, „за берекетъ", както що е било, може-би, и при „джемалитѣ" или „козитѣ",[7]) правени по нѣкои мѣста на източна България на есень, по вършитба, при което магическо-обредниятъ мотивъ е билъ тукъ отпослѣ забравенъ.

[1]) Въ Кюстендилско напр., на Гергьовденъ едно дѣте или стара жена, съблѣчени съвсѣмъ голи, обикалятъ три пжти овцетѣ, като взиматъ на кръстъ отъ три солища земя; тая земя се пази до Спасовденъ, като се дава въ кърмилото на овцетѣ, да ги очува отъ врагове, що могатъ да оберать млѣкото имъ. Зърната отъ боговата брада, хвърлени на есень въ сѣмето, прѣдпазватъ нивитѣ отъ магьосници по Еньовденъ. Ц. Любеновъ, Баба Ега (1887), 16. Срв. Й. Захариевъ Кюстендилско Кранще, (1918), 156.

[2]) Славейковъ, Български притчи I, 49, 278.

[3]) Вижъ по-горѣ, стр. 39.

[4]) Срв. по въпроса W. Mannhardt. Mythologische Forschungen, 204 нт и J. G. Frazer, The Golden Bough, P. V. vol. I, 53 нт.

[5]) W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I, 314.

[6]) Срв. художественото отражение на това смѣшение въ вазата, възпроизведена у I. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 556.

[7]) Вж. по-горѣ, стр. 39.

Глава V

Русалийски игри у българи и ромъни

I. Общность между кукерски игри и русалии у балканскитѣ народи. — Празникътъ Rosalia въ древна Италия, като день на розитѣ и послѣ като поменъ за умрѣлитѣ. — Погребални угощения и задушница у траки, славяни и българи. — Смѣсване на Rosalia съ Parentalia и прѣнасяне на пърантѣ на Балкански п-овъ. — Сближение между розалиитѣ и култа на Диониса у латинизиранитѣ траки. — Брумалии, Вота, Календи и Сатурналии въ прѣдѣлитѣ на Византийската империя. — Размѣстване на праздници и игри по календаря; групиране около Коледа — Нова-година — Заговѣзни, или Петдесетница. — Ῥουσάλια у Теодоръ Балсамонъ (XII в.) и Димитри Хоматиянъ (XIII в.); праздкуване въ Епиръ и Македония прѣзъ XIX вѣкъ. — Борбата между двѣ дружини „турци и християни“ въ епирския обичай. — Русалии у древнитѣ славяни: лѣтенъ и зименъ праздникъ.

II. Русалии у българитѣ въ южна Македония, спор. описанието на Шапкаревъ. — Съставъ на русалската дружина, правила при ходенето, игри и длъжности на лицата, завършекъ чрѣзъ черковна служба. — Сходни rusalii у куцовласитѣ (аромънитѣ) въ Македония. — Общо тракийско потекло на българо-влашкитѣ обичаи: влияние на гръцкитѣ Дионисии и нова календарна локализация. — Русалии у влашкитѣ цигани въ Видинско. — Калушари въ Ромъния: описание на Димитъръ Кантемиръ (XVII в.). — Калушари у трансилванскитѣ ромъни (I. Sulzer, W. Schmidt). — По-нови съобщения за устройството на калушарскитѣ игри въ Ромъния, въ областьта Muscel. — Танецъ и пантомима, нар. „Борица“, у маджаритѣ около Брашовъ. — Възможность за влияние на кукеритѣ отъ източна България, по стъпкитѣ на павликянски прѣселвания отъ XIII в. и по-късно. — Кукери у „гребенцитѣ“ въ Силистренско, като богомилско наслѣдство?

III. Русалии-калушари въ България, спор. описанията на д-ръ Басановичъ и Д. Мариновъ. — Играта въ Ломски окрѫгъ. — Название на русалиитѣ въ Плѣвенско и други мѣста. — Разширение на калушаритѣ въ сѣверна България, отъ Тимокъ до Силистра. — Устройство на дружината: ватафинъ, число на членоветѣ, облѣкло, игри, лѣкуване болни, „прѣнасяне“ (падане въ несвѣсть) и прѣдпазителни запрѣщения. — Русалии въ Бѣлослатинско и въ гр. Свищовъ. — Праформа на калушарския обичай, установена чрѣзъ съпоставка на свидѣтелствата. — Сходства и различия по разни мѣста на Балкански п-овъ и сѣверно отъ Дунава.

I

Вече на нѣколко пѫти при изложението си на кукерскитѣ игри трѣбваше да споменемъ или да мислимъ за русалии. „Русалки“ се наричатъ по нѣкждѣ гробоветѣ на падналитѣ въ двубой кукери и джамалари; „русалии“ се прѣкосватъ коледаритѣ, добри гости, въ обредни пѣсни отъ сѣверна Македония; пакъ „русалии“ се наричатъ нѣкои игри прѣзъ януари въ южна Македония; и „русалии“ сѫ дружината мѫже въ сѣверна България, що ходятъ прѣзъ Русалската недѣля, да лѣкуватъ съ своитѣ танци болнитѣ отъ „русалска болесть“. Потърсимъ ли първо-

източника на всички тѣзи русалски обичаи, както и на свързанитѣ съ тѣхъ вѣрвания, натъкваме се на старинския народенъ праздникъ, донесенъ отъ римския Западъ, т. н. Rosalia. Чрѣзъ него тепърва ние сме въ състояние, не само да схванемъ отъ какво естество е общностьта между кукери и русалии у балканскитѣ народи, но и да си съставимъ по-правилна идея за характера на цѣлия цикълъ обичаи и вѣрвания, прикрѣпени къмъ периода отъ Коледа до Великия постъ.

Праздникътъ на розитѣ, Rosalia или Rosaria (въ Римъ dies rosationis, ῥοδισμός), се споменава за първи пжть въ древна Италия едва прѣзъ I вѣкъ.[1] Въ устава на collegium Silvani отъ врѣмето на императоръ Домициана (81—96 г.) той се поставя наредъ съ два други популярни праздници, Нова-година и деньтъ на императора. Въ най-стария християнски календарь отъ 354 г. подъ 23 май стои забѣлѣжката: „Покритиятъ пазарь се окичва съ рози". Праздникътъ стои извънъ официалния култъ, религиозно той е съвсѣмъ индеферентенъ, ето защо въ него могатъ да участвуватъ едноврѣменно и езичници и християни. Деньтъ му не е строго опрѣдѣленъ и се движи въ разнитѣ краища на страната отъ май до юли, спор. цъвтежа на розитѣ (началото на май въ Кампания, срѣдата на май въ Римъ, срѣдата на юни въ Апенинитѣ, юли въ горна Италия). Нѣкаква връзка съ култа на мъртвитѣ отначало той не показва; той е просто пролѣтенъ праздникъ по врѣмето, когато цъвтятъ розитѣ и когато природата сѣкашъ сама подканя за веселби и пиршества. Но съ рози се посипватъ и прѣснитѣ гробове, рози принасятъ римлянитѣ като дарь за умрѣлитѣ, и пожеланието на единъ Проперцъ (въ 17 елегия, кн. I), да умре въ родината си, гдѣто неговата обичана ще положи коститѣ му върху рози, указва на битово-поетически настроения, сподѣляни отъ всички негови съврѣменици.

Мититѣ разказватъ, какъ Афродита създала розата отъ кръвьта на Адониса, когато се научила за смъртьта му, или какъ цвѣтето само поникнало отъ кръвьта на многооплаквания този богъ; и нищо странно, ако то краси не само главата на танцувачката, на влюбения, на унесения въ пиршество, — лирици и елегици постоянно ни говорятъ за розитѣ като спжтникъ на влюбенитѣ и символъ на жизнената наслада, — но и гробоветѣ, надъ които се лѣятъ толкова скжпи сълзи. Защото розата е тъй хубава, както и бързотечна: „минешъ ли край една роза, не я търси повторно", казва древната пословица. Връзката между животъ и смърть се чувствува най-добрѣ тъкмо при най-красивия, ала и тъй мимолетенъ изразъ на земното щастие; и както вино и кръвь

[1] Вж. M. Nilsson, „Der Ursprung der Tragödie", Neue Jahrbücher für das klass. Altertum XXVII (1911), 609, 679 нт.; „Rosalia", Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie II R., I Halbb. (1914), 1111 нт.; „Das Rosenfest", Beiträge zur Religionswiss. III (1914), 17 нт.; Paul Perdrizet, „Les rosalies", Bulletin de Correspondance Hellénique XXIV (1900), 299 нт.; P. Carolidis, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen. Strassburg 1913, 139 нт. (главата „Vartavar - Parim—Rosalien", излѣзла и отдѣлно). Отъ по-старата литература (указана въ статиитѣ на Perdrizet и Pauly-Wissowa) срв. W. Tomaschek, „Ueber Brumalia und Rosalia", Sitzungsber. der Akademie. Wien LX (1869), 351, 369 нт.; I. Marquardt, Le Culte chez les Romains I (1889), 373 нт.

сѫ жадувани отъ мъртвитѣ жертвени приноси, така и розата може да задоволи копнежа на духоветѣ къмъ свѣтлина и животъ, тя има своето законно мѣсто върху гроба.[1]) Прибавимъ ли къмъ всичко това обичая да се устройва угощение надъ прѣсния гробъ, тъй естественъ за единъ вѣкъ, който не дѣли строго радостьта отъ скръбьта, ние ще разберемъ, какъ е било възможно да се прѣвърне оня праздникъ на розитѣ постепенно въ една истинска задушница.

Погребалнитѣ угощения сѫ били извѣстни не само на римлянитѣ, но и на по-вечето индогермански народи. Започнати съ мълчание или страхопочитание, задушницата и погребението завършватъ често съ весело настроение. Било подъ влияние на изпития алкохолъ, както това се наблюдава и днесъ, било защото се вѣрва, че сълзитѣ обезпокояватъ мъртвия въ гроба, тѫгата на събралитѣ се минува постепенно въ шумна веселба, и у всички индогермански народи ритуални спомени за покойницитѣ и погребални обѣди свършватъ съ танци, надборвания и маскарадни игри.[2]) За древнитѣ траки ние имаме извѣстието на Херодота, който говори за клане на жертвени животни и за веселби, кога умре нѣкой тракиецъ; поменуватъ се и състезателни игри надъ могилата на покойника.[3]) Подобни обичаи ще сѫ имали и прабългаритѣ, за които арабинътъ Ибнъ Даста (X вѣкъ) казва: „При изгаряне на покойника тѣ се прѣдаватъ на шумна веселба, изказвайки съ това радостьта си за милостьта, оказана му отъ Бога.“[4]) Тѣ сѫ засвидѣтелствувани и у древнитѣ руси, за които Стоглавъ (въпросъ 23) съобщава, че замѣняли плача надъ гробоветѣ при задушница на Троицка-сѫбота съ хора, скачания и сатанински пѣсни, както правятъ това, впрочемъ, и днешнитѣ руси, когато на Томино-възкресение или на Родителска сѫбота носятъ на гробищата ясте и пите и, щомъ духовенството отслужи литии и панахиди, закусватъ надъ роднинскитѣ гробове и пѣятъ пѣсни, сѣкашъ че сѫ дошли за нѣкаква всенародна оргия.[5]) На „Димитровска-сѫбота“ (26 октомври) руситѣ правятъ поменъ на гробищата, като се гощаватъ съ разни напитки и храни, при което често подъ влияние на виннитѣ пари се минува отъ печаль къмъ шумна забава, отъ гдѣто е останала пословицата: „Начинають за упокой, а кончають за радость.“[6]) За такива угощения чуваме и въ днешна Далмация: тукъ се прави т. н. mrtvačko kolo, особеното на което е, че момчета и моми по отдѣлно играятъ при гроба т. н. „нао-

[1]) Срв. V. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere.[7] Berlin 1902, 252 нт.

[2]) O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde[1], 34.

[3]) Срв. Херодотъ, кн. V, 4. 8. у К. Иречекъ, Исторія Болгаръ (1878), 67, 77, 118; и Кацаровъ и Дечевъ, Извори за старата ист. и геогр. на Тракия и Македония. София 1915. 9, 10. За извѣстието у Херодота, въ връзка съ разкопкитѣ срв. G. Seure, Bulletin de Corr. Hellénique XXV (1901), 205 нт.

[4]) А. Я. Гаркави, Сказанія мусульман. писателей о славянахъ и русскихъ. СПбгъ 1870, 265.

[5]) Вж. литер. у Е. В. Аничковъ, „Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ“, Сборникъ Отд. Русс. Языка и Словесности И. А. Н. LXXIV, № 2 (1903). 296.

[6]) А. Терещенко, Бытъ русскаго народа, ч. III (1848), 129.

паки хоро“ (отъ дѣсно на лѣво), споменувано и въ пѣснитѣ: „Наопако коло поведоше — Жалостиву пјесму запјеваше.“[1]) Тѣ не сж били чужди и на нашитѣ славянски прадѣди, ако сждимъ по български пословици като „Опилъ се като на поменъ“, „На поменъ съ сита мѣшлина не ходи“, „На помана за прѣхрана“, „Нарѣзалъ (напилъ) се като попъ на задушница“, и др.[2]), или ако вземемъ въ внимание погребалнитѣ обичаи въ Битолско и Солунско, напр., гдѣто по гробищата или въ черковния тремъ се слага обѣдъ „като на сжща сватба“, мнозина се „нацукватъ, та забравятъ съвсѣмъ причината, която ги довела тамъ“, и „само пѣснитѣ и свирбитѣ липсуватъ, за да би се прѣобърналъ мъртвечкий поменъ на сватбена гостба“. Въ сжботата прѣди Петдесетница се прави задуше на гробищата, и тогава роднински сѣмейства се разполагатъ на трапеза между гробоветѣ, та ядатъ донесенитѣ отъ дома гозби. „Тия гощавания не приличатъ на жальовни помени, а по-вече на увеселителни зияфети и теферичи.“ На другия день, въ недѣля, се раздаватъ гозби отъ варено, печено и тѣстѣно, а на дѣцата — стомнички, пълни съ вода и окичени съ цвѣтя и череши, за душитѣ на умрѣлитѣ.[3]) Така и въ Копривщенско поменътъ на гробищата въ сжбота прѣдъ Духовдень е свързанъ не само съ поливане вино надъ гробоветѣ, за умрѣлитѣ, но и съ посръбване отъ живитѣ, нѣкои отъ които на връщане не могатъ да стигнатъ дома си и оставатъ на улицата.[4]) Другадѣ изъ България пъкъ, слѣдъ погребение, мжжетѣ се напиватъ до весела самозабрава, та искатъ и прошка „да не имъ се върава кусуръ, че ядѣли отъ Богъ да прости.“[5])

Не само у българи, сърби и руси, но и у другитѣ славянски народи култътъ на умрѣлитѣ е свързанъ съ празднични угощения надъ гроба,[6]) при което особено внимание заслужаватъ сръбското ружичало и руското радуница, които проф. Мурко твърдѣ досѣтливо тълкува като праздници на розитѣ, съотвѣтни — и по име и по значение на поменъ — на латинскитѣ dies rosationis и гръко-византийскитѣ ἡ ἡμέρα των ῥόδων, ῥοδωνια.[7])

[1]) V. Vukasović, „Serbischer Totentanz am Grabe“, Am Urquell III (1892), 21; Д-ръ Т. Ђорђевић „Српске нар. игре“, Српски Етногр. Зборник IX (1907), 31.

[2]) Н. Геровъ, Рѣчникъ IV, 162; Славейковъ, Бълг. притчи I, 291, 298; Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта болгаръ. 280.

[3]) К. Шапкаревъ, Сборникъ VII (1891), 145, 149.

[4]) Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта болгаръ 230.

[5]) Срв. П. Парашкевовъ, „Погребал. обичаи у българитѣ,“ Извѣстия на Семинара за слав. филология II (1907), 404; Д-рь Н. Басановичъ, „Ломски окржгъ“, СбНУ. V, 104. — Въ романа Тъмни зори (1920) отъ К. Христовъ има една сцена (гл. IV), гдѣто е прѣдадена живо тая перипетия отъ скръбь къмъ радость, при угощението слѣдъ погребение. Развързани слѣдъ нѣколко чашки ракия езицитѣ, попътъ и другитѣ сътрапезници повеждатъ доста свободни разговори, свързани съ опити за сватуване и съ веселъ смѣхъ. „Всички тия разговори . . . имаха въ случая назначение: да ободрятъ вдовицата на погребания днесь, да събудятъ у нея желание за животъ“. И още: „Гоститѣ продължаваха да приказватъ за женитби, да клюкарствуватъ, да се смѣятъ отвратително и да тракатъ чашитѣ, додѣ хубаво се натракатъ. Когато се стъмни, тѣ станаха да си отиватъ. Мжжетѣ и нѣкои отъ женитѣ се олюляваха“.

[6]) M. Murko, „Das Grab als Tisch“, Wörter und Sachen II (1910), 79, 88 нт. Срв. реф. на Ст. Л. Костовъ, СпБАН. I, 161 нт.

[7]) M. Murko, ц. с. 145, 149, 151 нт.

Обредътъ на римското погребение е прѣдвиждалъ тъй сѫщо едно весело угощение, понеже се е вѣрвало, че мъртвитѣ изпитватъ особена радость при гледката на толкова гости, събрани да ядатъ и пиятъ. Още рано въ държавния култъ възникватъ dies parentales, отъ 14 до 21 февруари, дни на общъ поменъ за покойницитѣ, когато роднинитѣ дохождатъ да почетатъ умрѣлия съ тържествена гощавка, като прилѣятъ гроба съ вода, вино, горещо млѣко, медъ, масло и кръвь отъ жертвени животни, особено черни овце, свини или говеда, и като устроятъ на гроба обѣдъ за себе си, отъ яйца, бобъ, леща, хлѣбъ и вино, както сѫ правили това и въ деня на смъртьта. И понеже дружествата, които се грижатъ за погребение на членоветѣ си и за тѣхния поменъ, уреждатъ още и праздника на розитѣ, на който се мислятъ дошли невидимо духоветѣ на умрѣлитѣ, полека-лека розалиитѣ, сравнително новъ обичай, ставатъ Parentalia, поглъщайки по-стария обичай и измѣствайки напрѣдъ къмъ лѣтото датата му. Когато по-послѣ се забранява всичко езическо, розалиитѣ, като обикнатъ народенъ праздникъ, въ който нѣма нищо официално, и като усвоени толкова отъ езичницитѣ, колкото и отъ християнитѣ, оставатъ пакъ въ сила, и така древниятъ култъ на мъртвитѣ уцѣлява въ първоначалната си форма, съ веселбитѣ и угощенията. Черковата не само зачита праздника, но го вмъква и въ календаря си.

Розалиитѣ, празднувани въ Римъ до най-късно врѣме, минуватъ още въ II вѣкъ на Балкански п-овъ и въ съсѣдния сѣверенъ жгълъ на Мала-Азия, за да намѣрятъ тукъ особено благоприятна почва. Кичењето на гробоветѣ съ рози и устройството на общи трапези въ разни дни на май и юни, когато на участницитѣ се раздаватъ рози, бива усвоено като добрѣ дошелъ праздникъ отъ романизованитѣ обитатели на Македония, Илирия и Мизия, и то подъ латинското име ῥουσάλια. По-късно, въ християнска ера, праздникътъ Петдесетница, който тъй сѫщо се пада прѣзъ май, става — еднакво на Западъ и на Изтокъ — наслѣдникъ на розалиитѣ, както се вижда и днесь отъ името за Троичината недѣля и Духовдень, pasqua rosa, domenica de rosa у италиянцитѣ, „русаля" у българитѣ, „русалје" у сърбитѣ, rusalii у ромѫнитѣ, и пр. Въ прѣдѣлитѣ на нѣкогашната Византийска империя чуждитѣ русалии се радватъ дори на извѣстна протекция, подобно на нѣкои други римски праздници отъ профаненъ характеръ, каквото Brumalia и Vota, дошли сѫщо да задоволятъ вкуса за религиозни церемонии въ първитѣ вѣкове на християнството. Еднитѣ и другитѣ сѫ могли да пуснатъ тукъ коренъ толкова по-лесно, че сѫ се сноврѣщали съ мѣстнитѣ праздници въ честь на Диониса, афоресани вече, ала незаличени още отъ паметьта и обредностьта на простия народъ. Привидно християнскиятъ праздникъ на розитѣ става удобно убѣжище за старитѣ езически обичаи, свързани здраво съ бита на населението, при което поводъ за сближение даватъ нѣкои сродни елементи, присѫщи на двата. Частно за закрѣпването на розалиитѣ помага може-би и култътъ на императоритѣ, тъй като имаме

надписи, отъ които се вижда какъ нѣкои дружества за чествуване годишнитѣ дни на императорската фамилия отпразднуватъ сѫщеврѣменно, съ гощавки прѣзъ м. май, ῥοδισμός и други пѫть Καλ. Ἰανουαρίαι. Празднуването на царскитѣ дни е бѣлѣгъ на лоялность къмъ Римъ.[1]) Не само въ грѫцкитѣ и римски крѫгове, но и въ латинизуванитѣ отчасти тракийски селища чуждитѣ розалии се прикрѣпятъ къмъ стария мѣстенъ култъ на Диониса, както показватъ нѣкои надписи отъ източна Македония. Така, на единъ голѣмъ саркофагъ, поставенъ сега като корито на чешма въ с. Русилово, Зъхненско, слѣдъ като се изброяватъ нѣколко имена на траки, добавя се, че тиазитѣ на Либера Тазибастенски, thiasi Liberi Patri Tasibasteni,[2]) трѣбвало да правятъ ежегодно въ деня на розалиитѣ (Rosalibus) надгробно угощение отъ сумитѣ, оставени тѣмъ отъ покойницитѣ. Съ проникването на римската култура въ западнитѣ страни на Балкански полуостровъ, и по стѫпкитѣ на римскитѣ колонисти, тукъ[3]) се увеждатъ римскитѣ народни праздници, намирайки привърженици между поклонницитѣ на мѣстния богъ Диониса: дали съвсѣмъ, тракийски Дионисъ, или вече погърченъ, това е другъ въпросъ. Нека се забѣлѣжи, само, че и въ култа на гръцкия Дионисъ розата е държала видно мѣсто: богътъ се прѣдставя украсенъ съ розовъ вѣнецъ, той полива розови храсте, и въ праздника му цвѣтето се брои необходимъ елементъ. И както въ Италия, така и въ Гърция розата е цвѣте на умрѣлитѣ, при което съ нея се кичатъ особено гробоветѣ на безврѣмѐ починалитѣ.[4]) Спор. Perdrizet,[5]) тракийскиятъ Дионисъ е билъ по прѣдимство богъ на мъртвитѣ, и неговиятъ култъ е живѣлъ още по врѣмето, когато 30 год. прѣди нашата ера бива основана колонията Филипи: така ни каратъ да вѣрваме свѣденията отъ тогава за отнимане отъ беситѣ на дионисовитѣ светилища и за прѣдаването имъ на одризитѣ. Колониститѣ, настанени при имп. Августъ въ Филипи, — и тѣ сѫ били чистокръвни италианци, а не смѣсица кактокъснитѣ колонисти отъ II и III в. край Дунава, съ тѣхното диспаратно потекло, — донасятъ отъ Италия обреди и обичаи, които ставатъ такива и на смѣсеното население, произлѣзло отъ кръстосване на италианцитѣ съ гърцитѣ въ градоветѣ и съ тракитѣ по околнитѣ села. Надписитѣ

[1]) Срв. G. Wissowa, Religion und Cultus der Römer, 71 нт.; M. Nilsson, Neue Jahrbücher für das klass. Alt. XXVII, 680; Б. Дяковичъ, СбНУ. XVI XVII, 176.

[2]) Тиази сѫ членоветѣ на едно религиозно дружество, тукъ подъ покровителството на Liber, латинското име на Диониса, и то съ епитета Tasibastenus, спор. името на градището, навѣрно Tasibasta. Срв. W. Tomaschek, ц. с. 373; M. Nilsson, ц. с. 680; и В. Добруски, СбНУ. XVI XVII, 80.

[3]) Най-често надписитѣ извънъ Италия, въ които се говори за розалии, произхождатъ отъ голѣмата романска колония Филипи, въ македонска Тракия, при което интересно е, че тѣ неведнъжъ поменуватъ имена и прѣзимена отъ тракийско потекло, което иде да покаже, колко упорито се е държалъ тракийскиятъ елементъ въпрѣки гръко-римското влияние. Срв. P. Perdrizet, Bulletin de Corr. Hellénique XXIV, 309, 316. Въ единъ подобенъ надписъ (тамъ, 310), намѣренъ до с. Просочане, сѣверно отъ Драма, ние четемъ завѣщанието на нѣкой си Cintis, който натоваря Zipas да бди като curator надъ наслѣдницитѣ му, щото тѣ до 25-годишна възрасть да празднуватъ розалиитѣ, наредени отъ Cintis, както и да се грижи като arbiter за тържественото погребение на послѣдния.

[4]) Евг. Кагаровъ, „Культъ Фетишей“, Журналъ М-ва Нар. Просвѣщенія 1912, октябрь, 456 нт. [5]) Вж. ц. ст. 315, 320 нт.

датиратъ отъ II вѣкъ, значи близо 200 год. слѣдъ основанието на Col. Aug. Jul. Philippi. Това врѣме е достатъчно, за да се романизуватъ мѣстнитѣ села, както и за да се насадятъ римскитѣ погребални обичаи, розалиитѣ и пaренталиитѣ. И когато по-късно страната бива обхваната отъ вълнитѣ на славяно-българитѣ, пришелцитѣ езичници заематъ на готово изработенитѣ тукъ обичаи, за да ги спасятъ и въ ерата на християнството. Какво свое влагатъ тѣ тамъ, като осложнение на религиозния синкретизъмъ, това е мѫчно да се останови. Всѣкакъ, елементитѣ на розалиитѣ и на дионисиитѣ личатъ съвсѣмъ явно.

Редомъ съ розалиитѣ проникватъ отъ Западъ и нѣкои праздници съ дионисовска подплата, именно поменатитѣ вече Brumalia и Vota, както и календитѣ и сатурналиитѣ. Bruma е въ древния Римъ праздникътъ на 24 ноември; той се поменува у Тертулианъ (224 г.) наредъ съ други зимни праздници: Saturnalia et Januariae et Brumae et Matronales frequentantur.[1]) Брумалиитѣ сѫ начало на най-къситѣ дни въ годината (bruma — отъ dies brevissima), и тѣ се праздуватъ като край на жетвата и настѫпване на зимата, съ тѣхната спокойна радость отъ събрания плодъ. Въ прѣдѣлитѣ на източната римска империя праздникътъ е билъ много обикнатъ. Ние имаме свѣдения за него като дворцовъ праздникъ още въ врѣмето на Константина Велики, а по-късно въ Византия той се прави въ течение на 24 дни, спор. числото на грѫцкитѣ букви, отъ 24 ноември до 17 декември, така че императорътъ и членоветѣ на царското сѣмейство, както сенаторитѣ и патрицитѣ, праздуватъ всѣки за себе си особени брумалии, и то въ деня, когато се пада началната буква на името имъ (Анастаси на 24 ноември, Евдокия на 28, Константинъ на 4 дек., Левъ на 5, и т. н.). Тогава, — както изрично съобщава Константинъ Багрянородни (X в.) въ трактата си De ceremoniis aulae Byzantinae, — въ двореца се устройвали до късна нощь пиршества и веселби, съ музика, факли и невижданъ разкошъ. Още по-крайни форми ще сѫ взимали праздницитѣ у народа, при което езическиятъ елементъ ще е изпѫквалъ дотолкова наявѣ, щото VI вселенски съборъ въ Цариградъ, т. н. Concilium Trulanum, е трѣбвало да ги осѫди рѣшително. Въ своя 2 канонъ (промулгиранъ на 15 януари 706 г.) съборътъ ги поменува наредъ съ календитѣ и вотитѣ: τὰς οὕτω λεγομένας Καλάνδας καὶ τὰ λεγόμενα Βοτὰ καὶ τὰ καλούμενα Βρουμάλια . . . περιαιρεθῆναι βουλόμεθα. Но колко слабъ е билъ откликътъ на запрѣщението извънъ високитѣ крѫгове,[2]) показва фактътъ, че изброенитѣ гръко-римски праздници

[1]) Срв. W. Tomaschek, Ueber Brumalia und Rosalia, 360.

[2]) По поводъ на изобличенията на сѫщия съборъ, въ 51 канонъ, противъ мимитѣ и театритѣ, H. Reich забѣлѣзва: „Въ действителность за запрѣщенията на Труланския съборъ се грижатъ толкова, колкото и за порицанията на Златоуста и за другитѣ постановления на съборитѣ, издадени прѣди или слѣдъ Турланския съборъ... Дори най-християнскитѣ императори на Византия, що лесно склонятъ да измѫчватъ християнскитѣ еретици, отклонявать рѣшително прѣслѣдването на мимитѣ. Византийското правителство търпи и по нѣкога насърдчава мимитѣ — до врѣмето, когато Византия става турска.“ H. Reich, Der Mymus. Berlin 1903 I, I, 193.

живѣятъ и до день-днешенъ, като незлобиви коледни, кукерски и русалски обичаи, които черковата е безсилна да отстрани.

Върху характера на брумалиитѣ у народа хвърля свѣтлина обстоятелството, че тѣ се идентифициратъ у нѣкои писатели съ дионисиитѣ. „Вроумъ бо порекло юсть Дionисово", пише славянската кормчая, по примѣра на гръцкитѣ си извори, гдѣто сѫщо се персонифицира праздникътъ на римлянитѣ и възниква новъ богъ: Βρούμος γὰρ παρ' αὐτοῖς (римлянитѣ) ὁ Διόνυσος.[1]) На Балкански п-овъ брумалиитѣ се явяватъ на смѣна на залѣзващитѣ дионисии. Въ тая си роля тѣ се досѣгатъ съ слѣдващитѣ подиръ тѣхъ по дата сатурналии, вотп и януарски календи, които сѫщо се прѣхвърлятъ отъ Западъ на Изтокъ, като носители на зимната весела обредность. Въ Римъ на 17 декември се коли въ честь на Сатурна прасе, ходи се по гости, подаряватъ се на дѣцата кукли отъ тѣсто или глина, носятъ се восъчни свѣщи, като символъ на свѣтлината слѣдъ Bruma, младежитѣ играятъ на орѣхи и си избиратъ „царь" въ забавитѣ, робитѣ биватъ обслужвани отъ господаритѣ, и т. н.[2]) Сатурналиитѣ траятъ седемь дена, и това сѫ дни на разпуснатъ животъ и на веселби, за които поети и писатели отъ врѣмето на Империята не могатъ да се наситятъ да разказватъ. По атракция на праздницитѣ, — отъ момента, когато тѣ въ IV вѣкъ се откѫсватъ отъ езическия календарь и търсятъ спасение въ новия християнски, — брумалиитѣ се прѣхвърлятъ къмъ близката Коледа, съ нейнитѣ прѣживѣлици отъ календитѣ и сатурналиитѣ, гдѣто намиратъ убѣжище и много обичаи и суевѣрия отъ крѫга на дионисовия културъ, доколкото именно тѣ сѫ свързани съ карнавалски сцени. Наопаки, всичко въ дионисиитѣ, което сочи поменъ за мъртвитѣ, захваща да се осланя на розалиитѣ, прикрѣпвани къмъ лѣтото и къмъ близката по дата Петдесетница. Така дионисиитѣ се раздѣлятъ отново на зимни и на лѣтни, както е било нѣкога, макаръ и съ други тенденции. Къмъ 12-тѣ дни отъ Коледа до Богоявление и къмъ прѣдпролѣтнитѣ заговѣзни отиватъ кукерскитѣ елементи, разпуснатитѣ игри, които годишниятъ моментъ привлича твърдѣ естествено, а къмъ праздника на розитѣ, въ май или юни, сроднитѣ тѣмъ дионисовски прѣдстави за възкръсването на Бога и за излизане на свѣтъ на мъртвитѣ души. Това движение и прѣхвърляне е могло да стане толкова по-лесно, че и прѣзъ лѣто и прѣзъ зима въ християнско врѣме има непосрѣдствена смѣна на праздникъ за мъртвитѣ души съ праздникъ на жизнерадость и слободия за живитѣ. Щомъ Месни-заговѣзни и Сирна-седмица се падатъ току слѣдъ голѣмата задушница въ сѫботата, не е чудно, ако, осланени на тази послѣдователность въ настроенията, русалскитѣ игри — прѣзъ русалската недѣля слѣдъ задушницата за Петде-

[1]) W. Tomaschek, ц. с. 361; А. Весселовскiи, Разысканiя VI—X, 98.

[2]) Срв. L. Preller, Römische Mythologie³ II (1883) 15 ст.; J. Marquart, Le Culte chez les Romains, I (1889), 381.

сетница[1]) — се прѣхвърлятъ, съ всичко дионисовско въ тѣхъ, къмъ карнавалската седмица отъ Месници до Сирница, оставяйки за лѣтото само сериозно-тържествения поменъ или шаманистическия обредъ съ грижитѣ за лѣкуване болнитѣ.

Терминътъ Ῥουσάλια се срѣща най-напрѣдъ у Тодоръ Балсамона, живѣлъ въ края на XII вѣкъ. Въ своя коментаръ къмъ 62 канонъ на VI вселенски съборъ той говори за народнитѣ сборове (панаири), които ставали слѣдъ Великденъ, съ тия думи: τοιαύτη πανήγυρις ἀλλόκοτος ἐστι καὶ τὰ λεγόμενα Ῥουσάλια τὰ μετὰ τὸ ἅγιον πάσχα ὑπὸ κακῆς συνηθείας ἐν ταῖς ἔξω χώραις γινόμενα.[2]) Не къмъ май. а къмъ юни е отнесенъ обичаятъ въ описанието περὶ τῶν Ῥουσαλίων на охридския архиепископъ Димитри Хоматиянъ, живѣлъ въ началото на XIII вѣкъ. Хоматиянъ има прѣдъ видъ жителитѣ на старата Молиска, въ Македония; той се възмущава отъ срамнитѣ имъ игри въ седмицата слѣдъ Петдесетница, когато млади хора ходѣли на чета по селата, събирали подаръци отъ кжща на кжща, танцували и скачали, и правѣли нѣкаква пантомима, бидейки може-би прѣоблѣчени.[3]) За жаль, авторътъ не се спира по-подробно на тоя старъ обичай въ епископията си, наречена Ῥουσάλια, така. че ние не знаемъ, какви сж били ония „срамни прѣдставления“ (σκηνικαὶ ἀσχημοσύναι), които огорчаватъ толкова сърдцето му. Ала може-би разяснение ни даватъ сроднитѣ обичаи. запазени и сега недалечъ отъ оня край, именно въ Епиръ и въ южна Македония. Спор. описанията на Пукевилъ и Лийкъ,[4]) въ крайморското селище Парга отъ 1 до 8 май се правя играта Ῥουσάλια. Тогава т. н. Ῥουσαλιῶται, облѣчени като венецианци, се биятъ съ други. облѣчени въ турски униформи, и въ тая πλαστὸν πόλεμον (une guerre simulée, sham fight) побѣждаватъ първитѣ, за да получатъ подаръкъ отъ сенатора. Пукевилъ прѣдполага. че праздникътъ е донесенъ тукъ отъ неаполитинцитѣ, които сж владѣяли Корфу и Йонийскитѣ о-ви, прѣди тѣ да минатъ подъ венецианцитѣ. „Русалия“ се нар. и сроднитѣ игри, празднувани не по-малко тържественно, въ Палермо (Сицилия). Допълнение къмъ праздника въ Парга образува великденскиятъ обичай на албанцитѣ въ Калабрия.[5]) Докато, именно, едни момчета пѣятъ „Христосъ въскресе“ по кжщитѣ, други, прѣоблѣчени въ военни и въ женски дрехи, ходятъ прѣзъ тритѣ дни на Пасхата по улицитѣ. правейки разни шеги. Между тѣхъ има прѣоблѣчени съ кози кожи и съ звънци по пояса, а нѣкои си мажатъ лице и ржцѣ съ брашно и сажди.

---

[1]) Вж. за задушницитѣ В. Чолаковъ, 45; К. Шапкаревъ VII, 148; Л. Каравеловъ, Памятники 186, 229; В. Карациѣ, Животъ и обичаjи. 23.

[2]) Fr. Miklosich, „Die Rusalien“, Sitzungsberichte der Akademie, Wien, XLVII (1864), 387. Срв. W. Tomaschek, ц. с. 370, и А. Веселовскій, Разысканія XI–XVII, 262.

[3]) Вж. текста у Miklosich, ц. с. 388, и W. Tomaschek, ц. с. 370.

[4]) F. Pouqueville, Voyage de la Grèce,[2] II (1826), 170; Leake, Travels in Northern Greece, vol. I, 624, Срв. и Ἀραβαντινός, Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου, II (1857), 191, и G. F. Abbott, Macedonian Folklore. 41.

[5]) Срв. А. Веселовскій, Журналъ Мин. Нар. Просв. 1884, іюнь, 436; Разысканія XI–XVII, 262.

Доколко е правъ Томашекъ,[1]) когато приема, че борбата между християни и турци въ епирския обичай била една обнова на старата драматическа борба между лѣто и зима, при което зимата се прѣдставлява отъ кръвожаденъ паша, остава отворенъ въпросъ. Имаме ли прѣдъ видъ, че такава символическа картина на зима и лѣто е непозната въ източна Европа,[2]) въпрѣки митологическитѣ прѣдстави на Всеволодъ Миллера,[3]) ще трѣбва да подиримъ по-друго обяснение. Аничковъ[4]) се старае да изтълкува „логически" обичая отъ интереситѣ на населението и на сезона. Понеже на пролѣть се захващатъ военнитѣ дѣйствия, спрѣни отъ снѣговетѣ и лошитѣ условия прѣзъ зимата, понеже на пролѣть не само хайдутитѣ копнѣятъ за свобода и гора, но и мирнитѣ овчари и земледѣлци искатъ да проявятъ сила, като си разправятъ смѣткитѣ съ съсѣди или притѣснители, твърдѣ естественно се явява, гдѣто тъкмо такава забава става прѣдметъ и на русалиитѣ. Отхвърляйки мотологическата хипотеза, авторътъ строи друга една, не по-малко произволна. И, струва ми се, най-добро обяснение дава тукъ тъкмо българската игра въ оня край, както я описва Шапкаревъ. Борбата между „турци" и „християни" образува успоредица къмъ сраженията на двѣ дружини русалии или ешкари, само че въ по-отслабена форма, каквато е и тая при участницитѣ въ ромъно-маджарската Борица. Но прѣди да минемъ къмъ нашата игра, нека видимъ, какво свидѣтелствуватъ за русалиитѣ старитѣ славянски паметници.

Както показва Миклошичъ,[5]) още въ старобългарски **роусалиꙗ** добива значение на Петдесетница (Духовдень, Троициндень, прѣзъ юни). **„Слово на роусалию"** се срѣща въ единъ ръкописъ отъ XIII в., който по всѣка вѣроятность възлиза къмъ много по-раншенъ оригиналъ. У сърбитѣ думата се намира една въ ръкопись отъ XVII в.: **вь роусалиихъ ходили.** Уруситѣ тя е позната още на лѣтописеца Несторъ. Подъ 1067 г. той бѣлѣжи: **„не поганьскы ли живемъ, аще въ срѣчю вѣроуемъ?... дияволъ льстить и дроугыми нравы, вьсякыми льстьми прѣвабляя ны отъ бога, троубами и скомрахы, гоусльми и роусальи. Видимъ бо**

[1]) Tomaschek, ц. с. 370; срв. и А. Веселовски, ц. с. 262.

[2]) Срв. Е. Аничковъ, Весенняя обрядова пѣсня" II, Сборникъ II отд. И. А. Н., LXXVIII, № 5 (1905), 80.

[3]) Въ Симбирска и Пензенска губерния въ сѫботата на Масляница дѣцата се раздѣлятъ на двѣ партии: на конница, която обсажда, и на пѣхота, която се защищава въ крѣпость отъ снѣгъ, построена на рѣката. Подиръ дълга борба конницата навлиза прѣзъ снѣжнитѣ порти, отбива пѣхотата и прѣвзема града. Като отхвърля прѣдположението на Снѣгирева, че тази игра се основава на нѣкакво историческо събитие, и като указва на подобни обичаи въ Шотландия и другадѣ, Всеволодъ Миллеръ открива тамъ древни и символически черти. „Снѣжний городокъ прѣдставляетъ собою зиму, которую изгоняютъ или разрушаютъ силы весны." Прѣдводительтъ на тѣзи послѣднитѣ олицетворява слънцето, и ако той бива окѫпанъ въ пробитата дупка на леда въ рѣката, това е не наказание, а „символъ обновления силъ", образъ на пролѣтната вода, що отстранява леда и снѣга. Вс. Миллеръ, Руская Масляница и зап.-европ. карнавалъ, 32.

[4]) Е. Аничковъ, ц. с. 81 нт.

[5]) Miklosich, „Die Rusalien", 389 нт; „Die christliche Terminologie der slav. Sprachen", Denkschriften der Akademie, Wien XXIV (1876), 25; Lexicon palaeosl. (1862), 805; Etymol. Wörterbuch (1886), 283. Срв. А. Веселовски, Разысканія VI—X, 201, XI—XVII, 278.

игрища оуставлена и людий много множьство, ѩко оупихати напьноуть дроугъ дроуга, позоры дѣюща отъ бѣса оумышленаго дѣла. а церкъвы стоꙗть: ѥгда же бываѥть годъ молитвы, мало ихъ обрѣтаѥть сѧ въ церкъвы“. Въ едно тълкуване къмъ ап. Павла отъ XIII в. (ржкописъ въ Петерсб библ.) стоятъ думитѣ: „**ѥгда играють р о у с а л и ꙗ. ли скоморохи ли пьꙗницѣ кличють, или ѩко сборище идольскихъ игръ, ты же въ тъ часъ пребоуди дома**“. Въ старорус. редакция на „**Въпрошении апостольскомъ о мукахъ и о грѣсѣхъ. . .**“[1]) се запрѣщавать „**игры, глаголемыѧ кукы, и скоморохи, и р у с а л ї є ю плашюща**“. Така сжщо и въ извѣстнитѣ „Заповѣди на светитѣ отци. . .“,[2]) се казва: **нѣлѣпо коледовати ни р о у с а л ь и игрáти, нї видикъ чести ни празновáти к ия**“. И, за да не навеждаме повече свидѣтелства отъ старата руска литература, които неведнъжъ съпоставягъ русалии и скоморохи като еднакви игри (играчи), ще поменемъ още това кжсо описание въ познатия Стоглавъ отъ 1551 год. (гл. 41, въпросъ XXIV): „**р о у с а л и и о иоанновѣ дьни и навечерии рожьства христова и богоꙗвлениꙗ сходꙗтъ сѧ моужие и жены и девицы на нощное плещование и на безумный говоръ и на бесовские пѣсни и на плꙗсание и на скакание и на богомерские дѣла. и егда нощь мимоходитъ, тогда къ рѣцѣ съ великимъ кричаниемъ ꙗкы бѣсии, и оумываꙗтъ сѧ водою, и ѥгда начноутъ заоутренюю звонити, тогда отъходꙗтъ въ домы своꙗ. и падають ꙗки мертви отъ великаго клопотаниꙗ**“. У словенцитѣ м. юни се нар. risalcek (отъ по-старо rusalcek), т. е., както у насъ, русалски мѣсецъ; това отговаря на старофранц. resaille mois (iunius, iulius), roseille mois, което се срѣща още въ XIV в. и възлиза къмъ лат. rosalia, отъ гдѣто и pâques de roses.[3])

Календарното прикрѣпване на народния праздникъ въ Стоглавъ е интересно за насъ особено. Тукъ се говори не само за русалии на лѣтния Ивановдень (м. юни), — което показва само, че деньтъ на Ивана Прѣдтеча (Еньовдень), познатъ съ своитѣ старински обичаи,[4]) е привлѣкълъ сродното отъ по-рано, — но и за такива отъ Коледа до Богоявление, когато обикновено ставатъ разпуснатитѣ игри, прѣживѣлици отъ древнитѣ брумалии, дионисии и други карнавалски забави. Че прѣнасянето въ Русия не стои изолирано, за това намираме единъ новъ примѣръ у насъ, въ обичая отъ южна Македония, извѣстенъ подъ името „русалии“. Естеството и името на този обичай идатъ да покажатъ нагледно, какъ древниятъ праздникъ на розитѣ се е слѣлъ твърдѣ рано съ игри отъ друго потекло, за да се прѣнася послѣ новото синкретично образуване свободно по разни дати на календаря. И както на изтокъ, гдѣто дионисовиятъ култъ се прѣдава сравнително по-вѣрно и по годишенъ моментъ и по практика, кукеритѣ се прикрѣпятъ къмъ Сирница,

[1]) Н. Тихонравовъ, Памятники отреченой русской литер. II, 313.
[2]) Н. Тихонравовъ, ц. с. II, 302.
[3]) Fr. Miklosich, „Die slav. Monatsnamen“, Denkschriften der Akademie Wien XVII (1868), 23.
[4]) Срв. показанието на Синодика на ц. Борилъ у насъ и на Стоглавъ, гл. 92, у руситѣ: у мене, Студии върху бълг. обреди и легенди I (1912), 96, 23.

така на западъ, въ Македония и съсѣднитѣ области, русалиитѣ, обогатени съ елементи отъ брумалии и дионисии и наложили имъ своето име, могатъ да ставатъ прѣзъ зимата, успоредно съ похристиянчената коледна обредность.

II

Спор. описанието на Шапкаревъ отъ 1884 г.,[1]) прѣзъ т. н. „Погани дни", които траятъ отъ Божикь до Водици, въ българскитѣ села между Енидже-Вардаръ и Кукушъ, с.-з. отъ Солунъ, ходятъ дружина русалии, да събиратъ пари и други подаръци за нѣкоя черкова, обикновено новопостроена. Въ дружината влизатъ 20—60 момци и мѫже, по-право 10—20 двойки, така че всѣка двойка съставя нѣщо недѣлимо, като единъ човѣкъ, а всички пъкъ — една верига или единъ танецъ. Тѣ водятъ съ себе си двама тѫпанари и двама свирци. Прѣдвожда ги особена двойка отъ балтаджия (или протъ) и кеседжия, които се подпомагатъ отъ единъ юзбашия, хванатъ слѣдъ първата двойка; отъ двама чауши, които вървятъ отстрана, и то успоредно съ танеца, единиятъ по-напрѣдъ, другиятъ по-назадъ; отъ 2—4 слуги и двама калаузи (съгледвачи и пратеници). Всички сѫ облѣчени въ новитѣ си великденски дрехи, съ бѣлитѣ имъ широки кошулки (фустани), които на гърдитѣ сѫ прѣкръстени отъ двѣ червени шамии, накитени съ нанизи отъ пари и всѣкакви труфила. Балтаджията носи въ дѣсна рѫка една сѣкира, а всички останали — голи мечове, вдигнати нагорѣ, както ги носятъ воинитѣ въ походъ. На Божикь (първия день на Рождество Христово) тѣ се събиратъ у черковния настоятель, — слѣдъ като сѫ се простили съ прегръщания и цѣлувки отъ домашнитѣ и роднинитѣ си, сѣкашъ че отиватъ на истинска война, тъй като наистина по нѣкога русалиитѣ не се връщатъ живи и биватъ погребвани на мѣстото на сражението. Тръгнали веднъжъ, въ течение на 12-тѣ дни, докато се приберать дома, тѣ спазватъ слѣднитѣ правила:

1. Никой не говори съ другаря си или съ кого и да било другиго, пази се безусловно мълчание. Изключение правятъ само балтаджията и кеседжията, както и двамата чауши, които спор. нуждата могатъ да продуматъ. Могатъ да си поговорятъ отъ останалитѣ и двамина помежду си, отъ една двойка, ала съвсѣмъ тихо и малко, и то кога останатъ да прѣнощуватъ нѣкѫдѣ. — 2. Не се кръстятъ кога ядатъ, кога лѣгатъ и кога тръгватъ; не благославятъ кога пиятъ вино, кога играятъ и изобщо прѣзъ всичкото врѣме на ходенето; не си казватъ „на здраве" или „здравъ ли си" при пиене вино. — 3. Не поздравяватъ, кога влѣзатъ въ нѣкоя кѫща или кога срѣщнатъ познатъ, съ „добро утро", „добъръ день", „добрѣ дошелъ", и т. н. — 4. Кога играятъ, ходейки и скачайки единъ слѣдъ други, трѣбва всѣки да стѫпва тъкмо на мѣстото, гдѣто

[1]) К. Шапкаревъ, Руссалии, древенъ и твърдѣ интересенъ български обичай, запазенъ и до днесь въ южна Македония, Пловдивъ 1884, 7—20. Срв. А. Веселовскій, Разысканія XI—XVII, 273 сл.

е станалъ прѣдходниятъ отъ двойката. — 5. Макаръ и да не се държатъ съ ржцѣ, тѣ не позволяватъ никому да мине и се провре помежду имъ, кога ходятъ или играятъ. Само **болни** могатъ да разцѣпятъ хорото и да влѣзатъ и седнатъ по срѣдата имъ, догдѣ играятъ, **за да оздравѣятъ**; въ такъвъ случай, слѣдъ свършване на играта, русалиитѣ прѣкръстватъ мечоветѣ по челото на болния, и той вѣрва, че ще се излѣкува. — 6. Минавайки отъ едно мѣсто на друго, никога не газятъ вода: малката вода прѣскачатъ, голѣмата минуватъ съ кола. — 7. Ако се случи да изостане нѣкой, за да пие вода или да иде по нужда, другарьтъ му не го напуска и стои непрѣменно до него, като маха въ това врѣме съ сабята си надъ главата му, за да го пази отъ въображаема лошотия или опасность. Прѣлети ли пъкъ надъ нѣкого или надъ цѣлата дружина домашна птица, убиватъ я съ сабитѣ си и я готвятъ вечерьта, безъ да имъ забѣлѣжи нѣкой нѣщо. — 8. Когато дружината спре въ нѣкое село да прѣнощува, раздѣля се по толкова ккщи, колкото двойки има; но нѣкога се събиратъ и двѣ двойки. — 9. Балтаджията и кеседжията спиратъ въ нѣкой по-голѣмъ домъ, най-широкиятъ въ селото, понеже тамъ ще се събира, да гледа играта на всички, цѣлото село. — 10. Ако се случи да прѣнощуватъ въ село, отъ гдѣто е нѣкой отъ четата, не се позволява срѣща съ роднинитѣ или прѣнощуване у тѣхъ, освѣнъ слѣдъ изтичане на Поганитѣ дни. — 11. Русалийската дружина бива присрѣщана отъ селянитѣ съ почести, каквито се падатъ на високи гости. Тя бива хранена и приета за нощуване по ккщитѣ съ най-голѣма готовность. — 12. Прѣди да стигне въ нѣкое село, дружината праща калаузитѣ, да прѣдупрѣдятъ селянитѣ за приготвяне необходимото. Случи ли се да е дошла вече тамъ друга русалийска дружина, оная не влиза, а отминува за друго село, прѣдупрѣдена отъ калаузитѣ.

Досѣжно игри и длъжности на играчитѣ, интересно е това:

Балтаджията командува цѣлото, кеседжията управлява хорото, юзбашията го води, а чаушитѣ пазятъ отстрани дисциплина. Всѣка заранъ въ течение на 12-тѣ дни, единъ часъ прѣди изгрѣвъ-слънце, тжпанаритѣ разбуждатъ съ тжпанитѣ си разпръснатитѣ изъ селото русалии, за да се облѣкатъ и да закусятъ по ккщитѣ си. Измине ли тоя часъ, тжпанитѣ биятъ повторно, за да се сбира дружината. Съберать ли се всички при балтаджията, тоя прави прѣгледъ на застаналитѣ прави и въ кржгъ, минувайки бързо съ сѣкирата си край нозѣтѣ имъ. Заедно съ него тѣ извикватъ силно и високо „ехее!", а послѣ потеглятъ подиръ свирцитѣ. Слугитѣ носятъ подирѣ имъ на рамо дрехи, подаръци и други нѣща на дружината. Когато ходятъ или играятъ, русалиитѣ не се държатъ ржка за ржка; въ дѣсна ржка тѣ носятъ голата сабя, която повдигатъ и снишаватъ спор. свирнята, а лѣвата е свободно отпусната или прибрана. Срѣщнатъ ли при ходене между селата кръстопжть, кладенецъ или друга вода, сухо дърво, ветхи гробища или църква, обикалятъ ги до три пжти съ хоро, послѣ прѣкръстятъ всѣки двама по примѣра на балтаджията сабитѣ си, като ги опиратъ съ върха о земята, и извикватъ „ехее!"

е ставалъ прѣдходниятъ отъ двойката. — 5. Макаръ и да не се държатъ съ ржцѣ, тѣ не позволяватъ никому да мине и се провре помежду имъ, кога ходятъ или играятъ. Само болни могатъ да разцѣпятъ хорото и да влѣзатъ и седнатъ по срѣдата имъ, догдѣ играятъ, за да оздравѣятъ; въ такъвъ случай, слѣдъ свършване на играта, русалиитѣ прѣкръстватъ мечоветѣ по челото на болния, и той вѣрва, че ще се излѣкува. — 6. Минавайки отъ едно мѣсто на друго, никога не газятъ вода: малката вода прѣскачатъ, голѣмата минуватъ съ кола. — 7. Ако се случи да изостане нѣкой, за да пие вода или да иде по нужда, другарьтъ му не го напуска и стои непрѣменно до него, като маха въ това врѣме съ сабята си надъ главата му, за да го пази отъ въображаема лошотия или опасность. Прѣлети ли пъкъ надъ нѣкого или надъ цѣлата дружина домашна птица, убиватъ я съ сабитѣ си и я готвятъ вечерьта, безъ да имъ забѣлѣжи нѣкой нѣщо. — 8. Когато дружината спре въ нѣкое село да прѣнощува, раздѣля се по толкова кжщи, колкото двойки има; но нѣкога се събиратъ и двѣ двойки. — 9. Балтаджията и кеседжията спиратъ въ нѣкой по-голѣмъ домъ, най-широкиятъ въ селото, понеже тамъ ще се събира, да гледа играта на всички, цѣлото село. — 10. Ако се случи да прѣнощуватъ въ село, отъ гдѣто е нѣкой отъ четата, не се позволява срѣща съ роднинитѣ или прѣнощуване у тѣхъ, освѣнъ слѣдъ изтичане на Поганитѣ дни. — 11. Русалийската дружина бива присрѣщана отъ селянитѣ съ почести, каквито се падатъ на високи гости. Тя бива хранена и приета за нощуване по кжщитѣ съ най-голѣма готовность. — 12. Прѣди да стигне въ нѣкое село, дружината праща калаузитѣ, да прѣдупрѣдятъ селянитѣ за приготвяне необходимото. Случи ли се да е дошла вече тамъ друга русалийска дружина, оная не влиза. а отминува за друго село, прѣдупрѣдена отъ калаузитѣ.

Досѣжно игри и длъжности на играчитѣ, интересно е това:

Балтаджията командува цѣлото, кеседжията управлява хорото, юзбашията го води, а чаушитѣ пазятъ отстрани дисциплина. Всѣка заранъ въ течение на 12-тѣ дни, единъ часъ прѣди изгрѣвъ-слънце, тжпаниритѣ разбуждатъ съ тжпанитѣ си разпръснатитѣ изъ селото русалии, за да се облѣкатъ и да закусятъ по кжщитѣ си. Измине ли тоя часъ, тжпанитѣ биятъ повторно, за да се сбира дружината. Събератъ ли се всички при балтаджията, тоя прави прѣгледъ на застаналитѣ прави и въ кржгъ, минувайки бързо съ сѣкирата си край нозѣтѣ имъ. Заедно съ него тѣ извикватъ силно и високо „ехее!", а послѣ потеглятъ подиръ свирцитѣ. Слугитѣ носятъ подирѣ имъ на рамо дрехи, подаръци и други нѣща на дружината. Когато ходятъ или играятъ, русалиитѣ не се държатъ ржка за ржка; въ дѣсна ржка тѣ носятъ голата сабя, която повдигатъ и спиштаватъ спор. свирнята, а лѣвата е свободно отпусната или прибрана. Срѣщнатъ ли при ходене между селата кръстопжть, кладенецъ или друга вода, сухо дърво, ветхи гробища или църква, обикалятъ ги до три пжти съ хоро, послѣ прѣкръстятъ всѣки двама по примѣра на балтаджията сабитѣ си, като ги опиратъ съ върха о земята, и извикватъ „ехее!"

Така извикватъ и при завършека на играта си на едно мѣсто. Докато дружината играе по кръстопѫтища или на по-широко мѣсто, двамината чауши, послѣдвани отъ слугитѣ, обикалятъ близкитѣ кѫщи и дюкяни, та прѣкръстятъ съ мечоветѣ си всѣкиго по челото, „за здраве". Кѫщитѣ и дюкянитѣ тѣ прѣкръстятъ по на три мѣста: на вратата, на огнището. и на трето мѣсто, което образува съ тѣхъ правиленъ триѫгълникъ. Просейки помощь за черквата, тѣ поднасятъ съ лѣва рѫка една отворена капа (фесъ) и казватъ: „Да ви е на помощь еди-кой си светецъ!" (светецътъ на черковата). Прѣкръстениятъ или домакинътъ пуща пари или пъкъ дава брашно, жито. ризи, платно и други нѣща, които се прибиратъ отъ слугитѣ. Въ кѫщата, гдѣто има лехуса жена, русалиитѣ не влѣзватъ; ако ли такава жена ги чуе или види, бѣга и се крие, „като се сматря нечиста още". Нѣкои домашни повикватъ цѣлата дружина, да прѣкръсти челедьта имъ и да поиграе въ широкия имъ дворъ. Гдѣто има тежко боленъ, който не може да излѣзе навънъ да види русалиитѣ. повикватъ ги въ кѫщи при него. и тамъ го прѣкръстятъ за здраве. Ако пѫтемъ срѣщнатъ мъртвецъ, спиратъ погребението, свалятъ на земя носилката и прѣскачатъ, та тогава я отпускатъ. Калаузитѣ вървятъ напрѣдъ, за да не срѣщне дружината други русалии и да ги избѣгне оврѣме. Случи ли се да се срѣщнатъ, ни една дружина не отстѫпва на другата, освѣнъ ако едната е много по-слаба, по малочислена. Послѣдната, въ знакъ на покорность, трѣбва да наведе върховетѣ на сабитѣ си и да помине подъ двѣ съединени съ върховетѣ си нагорѣ саби на по-силната дружина. Такова подчинение се сматря, обаче, за голѣмъ срамъ, та твърдѣ рѣдко бива прието. Обикновено въ такива случаи нѣкога дружинитѣ се сбивали и мнозина падали мъртви подъ ударитѣ на сабитѣ. Мъртвитѣ се погребвали на мѣстото безъ опѣло, и отъ тамъ сѫ останали „русалийскитѣ гробища" по нѣкѫдѣ. Но нѣкога по-слабата дружина, прѣдупрѣдена отъ калаузитѣ си, оврѣме заобикаля пѫтя, отъ гдѣто знае че иде по-силна дружина. Въ ново врѣме пъкъ всѣка дружина взима позволение отъ властьта, че нѣма да прибѣгне до опасна саморазправа, като остави и благонадеженъ порѫчитель за това. Прѣди заходъ-слънце русалиитѣ трѣбва да се приберать въ кѫщи, да ги не завари нощьта отвънъ село. Слѣдъ вечеря тѣ отиватъ, подканени отъ тѫпанаритѣ, у балтаджията и играятъ двойка по двойка прѣдъ него; събранитѣ селяни „чинятъ сеиръ". Когато играе двойката на юзбашията, всички останали, освѣнъ балтаджията, стоятъ прави, догдѣ свърши играта.

Свършатъ ли игритѣ, въ послѣдния „погански день," т. е. вечерьта спроти Водици, дружината се връща въ селото си и право тегли на черкова, да ѝ чете свещеникътъ молитва. Вѣрва се, че който отъ русалиитѣ не си чете, щѣлъ да полудѣе. Влѣзатъ ли въ черкова (влизатъ отъ женскитѣ или пъкъ отъ лѣвитѣ врати), тѣ заставатъ съ голи мечове въ рѫка и наредени въ права линия, както сѫ и влѣзли, до лѣвия черковенъ олтарь. Свещеникътъ прочита всѣкиму по една

молитва, и всѣки по редъ върви къмъ срѣдното църковно отдѣление, догдѣ достигне до пангара и послѣ до архиерейския столъ, гдѣто и запира. Свърши ли всички молитви, свещенникътъ застава на архиерейския столъ съ честенъ кръстъ въ лѣва ржка и съ китка босилекъ, натопенъ въ светена вода, въ дѣсната. Русалиитѣ, все безъ да свалятъ капи отъ глава и безъ да се кръстятъ, цѣлуватъ кръста и дѣсницата на свещенника, а той ги поръсва по челото и по голитѣ саби. Тогава тѣ навеждатъ сабитѣ си и заминаватъ къмъ дѣсното черковно отдѣление, та достигатъ до дѣснитѣ врата. Тамъ, излѣзли навънъ, оставятъ сабитѣ си, за да ги приберать послѣ на снопъ. Слѣдъ това влизатъ повторно въ черкова, но вече безъ саби и съ голи глави, палятъ свѣщи, кръстятъ се, цѣлуватъ иконитѣ, и си отиватъ. Отъ кога излѣзатъ вънъ, прощаватъ се единъ други, а на срѣщнатитѣ цѣлуватъ ржка, като новопокръстени християни. Тръгватъ да правятъ посѣщения изъ село, а вечерьта бкватъ честитявани дома си отъ близки и роднини, като дошли отъ война сѣкашъ. Тогава събличатъ тѣ и дрехитѣ си, които женитѣператъ на рѣката или на кладенеца, всѣкога вънъ отъ кжщи. Утриньта, на Богоявление, закалятъ единъ овенъ като жертва и го ядатъ и се веселятъ общо.

Подобенъ обичай, спор. Шапкарева, нѣмало нийдѣ другадѣ въ западнитѣ македонски области, и само въ Охридъ се знаяло „русална срѣда", която се падала на праздника „Прѣполовение на Петдесетница". Оказва се обаче, отъ съобщенията на единъ ромънинъ,[1]) че такива русалии имало у куцовласитѣ отъ ония мѣста и че тѣ ставали, като българскитѣ, за да се помогне при строежа на нѣкоя черкова или на нѣкое училище. Нѣколко момци, наречени rusalii, се обличали отъ Коледа до 6 януари съ праздничнитѣ си дрехи, единъ отъ тѣхъ се маскиралъ съ меча кожа, и ходѣли по селата да играятъ особенъ танецъ, ще наподобявалъ ромънския călușer. Събраното (пари, жито и др.) се внасяло за въ полза на постройката.

Нѣма съмнѣние, ромънски и български обичай иматъ общо потекло. Тѣ сж възприети навѣрно отъ изселенитѣ вече изъ Македония или прѣтопенитѣ романизовани тракийци, които сж съчетали по рано розалиитѣ съ дионисиитѣ. И ако дионисиитѣ, значително окастрени, живѣятъ прѣдимно въ бабугеритѣ, рогачаритѣ, арапитѣ, и както още се наричатъ у българи и у други народности зимнитѣ игри въ Македония, розалиитѣ сж се очували въ едноименнитѣ русалии на българи, власи и албанци. Тъкмо на това общо потекло се длъжи чудното сходство между българо-влашки русалии въ Македония и тия въ днешно Влашко, гдѣто тѣ сж минали, заедно съ ранното прѣселване на ромънитѣ отъ Балкански п-овъ. Сравняваме ли русалиитѣ въ Солунско съ ешкаритѣ и бабугеритѣ въ сжщата область, тутакси долавяме разликата между пър-

[1]) Lazăr, Die Südrumänen. Bucarest 1910, 188.

вопачално лѣтната или пролѣтната романска обредность и мѣстната зимна или прѣдпролѣтна, ослонена на гръцкитѣ дионисии. Едната не знае маскирани лица и профанни шеги и танци, върши се при това „за здраве“, когато другата отбѣлѣзва прѣобличания съ животински кожи, съдържа вакхически елементи и се схваща като съврѣменния карнавалъ.[1]) Но и първата е възприела по нѣкждѣ прѣобличанията на втората, както се е сближила по нѣкждѣ съ нея и по локализация въ календаря. Така балканскитѣ русалии отразяватъ по-ново влияние отъ страна на гръцкитѣ дионисии, които сж се запазили въ Македония съ отпаднала (на по-вечето мѣста) драматическо изображение на убийство и възкръсване, съ отстранена фалагогия, безъ изборъ на царь, и съ забравено обредно оране, познато на днешнитѣ източни дионисии (кукеритѣ), — когато ромънскитѣ русалии, прѣнесени още въ срѣднитѣ вѣкове отъ Балкански п-овъ отвждъ Дунава, на сѣверъ, сж уцѣлѣли съ старата си календарна локализация къмъ лѣтото, старото си устройство и стария си шаманистически характеръ, както ще е било у романизованитѣ траки. Тѣ сж промѣнили само името си и ставатъ „калушари“.

Какъ е станало смѣшението и послѣ новото раздвоение, показва, струва ми се, аналогичниятъ обичай у циганитѣ отъ Видинско. При устни разпитвания въ 1912 г. азъ узнахъ, че тѣ правятъ прѣзъ Русалската недѣля както калушари, така и карнавалския си обичай. Женитѣ се прѣобличали като мжже, мжжетѣ като жени, женитѣ си правѣли съ черно мустаци и вѣжди, и така ходѣли по кжщитѣ, та били дарувани съ пари, брашно и друго. Прѣзъ русалската недѣля женитѣ не спѣли, отъ страхъ да не ги „хванатъ русалиитѣ“. Които се разболѣятъ, биватъ цѣрени отъ калушаритѣ. То сж влашки цигани, отъ махалата Газибаиръ въ Видинъ, по занаятъ хамали на пристанището. Калушаритѣ, трима мжже и една жена, си турятъ махмузи, взиматъ по една тояга и пѣятъ около болната: „Яра бара якаша — ай шж зъте — сколте мж.“[2]) Послѣ строшаватъ гърнето съ водата, заливатъ съ една кофа болната и бѣгатъ. Единъ отъ тѣхъ пада замаянъ; другарьтъ му играе наоколо, казва баянията си и го вдига. Послѣ всички играятъ хоро.

Сждено по всичко, обичаятъ е донесенъ отъ Ромъния, отъ колониститѣ ромъни, които въ течение на миналия и по-миналия вѣкъ сж бѣгали отъ притѣсненията на чокоитѣ, като сж намирали по-добри условия за животъ въ прѣдѣлитѣ на турската империя. Забѣлѣжителното въ практиката на циганитѣ е, че тѣ още знаятъ прѣобличанията на русалската недѣля, прѣхвърлени у южнитѣ ромъни, македонскитѣ куцовласи, къмъ зимата (срв. прѣобличанията въ меча кожа у днешнитѣ rusalii), и че сжщеврѣменно правятъ калушарскитѣ си игри, които инакъ въ Ромъния и въ ромънскитѣ страни на сѣверъ отъ Дунава ставатъ самостоятелно прѣзъ Русалската недѣля.

[1]) Вж. за разликата между русалии и ешкари К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. умотв., кн. IV, (1891), прилож., стр. XLVI.

[2]) „Пипай ето така, думамъ: стани бе!“

За калушаритѣ у ромънитѣ отвъдъ Дунава пръвъ поменува молдавскиятъ господарь и послѣ руски князь Димитъръ Кантемиръ (1673—1723 год.). Въ своето латинско „Описание на Молдава“ отъ началото на XVIII вѣкъ[1]) той се спира да говори за ромънскитѣ игри и хора, за да опише и „суевѣрната“ игра на калушаритѣ, които той нарича caluczenii.

Играчитѣ сѫ седемь, деветь или единайсеть, всѣкога нечетно число. Тѣ се събиратъ веднъжъ въ годината, обличатъ се въ женски дрехи, турятъ на главата си вѣнецъ отъ пелинови листи, украсенъ и съ други цвѣтя, прѣправятъ си гласа като жени и, за да не бѫдатъ разпознати, покриватъ образа си съ бѣлъ платъ. Въ рѫцѣ държатъ голи мечове, съ които могатъ да мушкатъ опия, що биха се осмѣлили да имъ откриятъ лицето: старъ обичай имъ позволявалъ да отиватъ въ такъвъ случай дори до убийство, безъ да бѫдатъ сѫдени. Прѣдседательтъ имъ се нарича staricza. Слѣдъ него иде единъ primicerius, чиято длъжность е да съобщава тайно на другаритѣ си разпорежданията на водача, така щото народътъ да не чува името на играта, прѣди да я види съ очи. Иматъ повече отъ стотина вида подскачания, нѣкои отъ тѣхъ твърдѣ изкусни: като скачатъ калушаритѣ, едва досѣгатъ земята и сѣкашъ летятъ въ въздуха. Игритѣ траятъ непрѣкѫснато прѣзъ десетьтѣ дни отъ Въкресение до Петдесетница. Прѣзъ това врѣме играчитѣ прѣпѫтуватъ бързо много села. Тѣ спятъ винаги подъ черковнитѣ стрѣхи, вѣрвайки, че ако лежатъ другадѣ ще бѫдатъ измѫчвани отъ зли духове, quod frumosas vocant. Ако дружината срѣщне друга калушарска дружина, завързва се бой, и побѣдителитѣ принуждаватъ другитѣ да отстѫпятъ. Въ такива случаи, ако нѣкой падне убитъ, не се тѫжатъ прѣдъ сѫда, нито дирятъ виновния. Който бѫде приетъ веднъжъ въ дружината, трѣбва да ходи деветь години подъ редъ съ нея; въ противенъ случай ще го мѫчатъ лоши духове и „фрумозитѣ“ (вампири). Суевѣрниятъ народъ приписва на калушаритѣ способность да прогонватъ хронически болести. Лѣкуването ставало, като легне недѫгавиятъ на земята, и тѣ захванатъ да скачатъ, да пѣятъ и да го газятъ отъ глава до позѣ, шепнейки му заучени думи въ ушитѣ, слѣдъ което му заповѣдватъ да се отдалечи.[2]) Повтори ли се това три пѫти въ три дни, очаква се съ пълна надежда да се излѣкува най-мѫчната болесть, срѣщу която и най-опитни медици не сѫ могли да сторятъ нищо. Магии очистватъ тѣ по сѫщия начинъ.

За калушаритѣ у трансилванскитѣ ромъни съобщава нѣщо още Sulzer, въ 1781 г.[3]). Единъ по-новъ наблюдатель[4]) потвърдява свѣдѣнията

[1]) Издадено едва въ 1771 г. По-ново изд. Opere principelui Demetriu Cantemiru, т. I Descriptio Moldaviae. Bucaresci 1872, 129. Срв. А. Веселовскiй, Разысканiя XI—XVII, 271.

[2]) Въ областьта Вълча, когато нѣкое дѣте има треска, оставятъ го да легне на земята, калушаритѣ минаватъ три пѫти отгорѣ му, и то оздравява. A. Gorovei, Credinti şi superstitii (Academia Romînă, Din vieata pop. romîn, XXII). Bucuresti 1915, 125.

[3]) Josef Sulzer, Geschichte des Transalpinischen Daciens. Wien 1782, II, 407.

[4]) W. Schmidt, Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Romanen Siebenburgens. Herrmanstadt 1866, 12.

му, като изказва и неоправданото прѣдположение, че танецътъ на тѣзи **kaluscheri** билъ реминисценция отъ римскитѣ Collini Salii.[1]) Въ Седмиградско, калушаритѣ ходѣли да играятъ прѣзъ недѣлята на Петдесетница (по ромънски Rosalie). Тѣ носятъ на раменѣ два кръстосани пояса или ремика, обикновени съ пиринчени парчета, въ ржка дълга тояга, по снагата си пъстри кърпи и украсени съ металъ прѣвръзки, а на шапката голѣми пера. На чело стои единъ watáff, който ги ржководи въ танця и пѣсни, приема нови играчи или ги смѣнява и имъ командува. Тѣхниятъ танецъ, jokul kaluscherilor, при който се присѣда и привежда, очудва особено, по бѣлѣжката на Sulzer, съ подскачанията при помощьта на тоягата. Танецътъ става около знаме, забодено въ земята, и при него се пѣе една пѣсень, всѣка строфа на която завършва съ рефрена „ре еа" (хайде). Той трае, докато единъ отъ играчитѣ не извади знамето. Тогава всички се резбѣгватъ, послѣ като че искатъ да вэематъ знамето, ала не могатъ. Тѣ вѣрватъ, че ги закриля дяволътъ.

По-новитѣ етнографски записи въ Ромъния ни запознаватъ изтънко съ обичая,[2]) и така ни даватъ възможность да го съпоставяме въ подробности съ сроднитѣ нему игри и праздници на югъ отъ Дунава.

Въ областьта Muscel,[3]) източно отъ Питещи (с.-з. отъ Букурещъ), прѣзъ „Русалската срѣда" (Strat de rusalii), единъ мѣсецъ слѣдъ Великдень, се сбиратъ въ една кжща 13 момчета, онѣзи, които сж рѣшили да ставатъ калушари. Тѣ си избиратъ vataf, „прѣдводитель", и mut „нѣмия". Слѣдъ това става заклеването помежду имъ, или „връзването на знамето". Взема се една пържина отъ лѣшникъ (präjinǎ de alun), и на върха й се върже една басма и зеленъ чесънъ, по три стръчки за всѣки калушаръ. Това знаме се пази съ твърдѣ голѣма грижа, понеже се вѣрва, че, ако нѣкой открадне отъ чесъна, калушаритѣ ще полудѣятъ. Знамето се вдига право, и всички турятъ ржцѣтѣ си на него, освѣнъ нѣмиятъ, който прѣзъ врѣме на заклеването мълчи, като че е наистина нѣмъ, понеже ако проговори щѣлъ да онѣмѣе. Тѣ се

[1]) По поводъ на това сближение трѣбва да кажемъ: Танецътъ на салийцитѣ, облѣчени въ носия, която напомня старата униформа на римската войска, не ще е ималъ за цѣль, както прѣема J. G. Frazer, да отпжжда демони и да съдѣйствува за ръста на растителностьта; жрецитѣ въ случая се явяватъ прѣдставители на войската и вършатъ единъ обредъ за „очистване и успѣхъ на оржжието", подобенъ на всички ония магически церемонии, свързани съ екстазата чрѣзъ танеца, които практикуватъ воинственитѣ първобитни племена, за да осигурятъ побѣда на оржжието си. Вж. L. Deubner, Neue Jahrbücher für das klass. Altertum XIV (1911), 924, и цит. тамъ възгледъ на Warde Fowler, The roman Festivals. London 1899, 58. — G. Wissowa, Religion und Cultus der Römer. München 1902, 480 брои салийцитѣ „прастари жреци на бога на войната, когото тѣ сжегодно, въ началото и въ края на военното врѣме, искатъ да възвеличатъ и настроятъ милостиво чрѣзъ танци съ оржжие и съотвѣтнитѣ пѣсни".

[2]) Подъ cälușär H. Tiktin, Rumänisch-deutshes Wörterbuch I (1895), 269 бѣлѣжи: „Калушаритѣ, познати прѣди и въ Молдава, а сега само въ Седмиградско, особено въ равнината Марошъ, сж дружина играчи, характерно костюмирани, които около Петдесетница изпълняватъ особени и богати съ фигури танци". Названието има още диалект. форми: caluşér, caluşél, caluşán, calucén и означава, освѣнъ играчитѣ, самата игра-танецъ.

[3]) Срв. C. R.-Codin şi D. Mihalache, Sărbătorile poporului (Academia Romănă. Din vieata poporului român. VII). Bucureşti 1909, 69 нт.

кълнатъ: „Въ името на Господа светия, обвързваме се, заклевайки се съ вѣра въ знамето, че ще играемъ право, безъ сърдене и ропотъ“. Щомъ се закълнатъ, нѣмиятъ почва да говори глупости. Послѣ се раздѣлятъ, като уговарятъ прѣдварително, гдѣ ще се срѣщнатъ въ деня на русалиитѣ, да ходятъ съ „калушъ“. Между това тѣ се събиратъ редовно въ нѣкоя кѫща, да изучватъ и репетиратъ игритѣ.

Кога тръгнатъ, ватафътъ държи единъ камшикъ и командува. Нѣмиятъ има дървена или желѣзна сабя, и длъжностьта му е да отваря мѣсто за играчитѣ и да прави колкото се може повече смѣхории. Той носи черна маска на очитѣ си и е облѣченъ смѣшно (caraghios) и прѣправено. Въ врѣме на играта не говори, но прѣзъ почивката устата му не спиратъ. Свири единъ цигуларъ съ кобза, и то хора, Floricica (Цвѣтенце), Călușul и др. игри. Облѣклото на играчитѣ е: хубава риза, потури, шапка съ много кордели; прѣвързани сѫ съ 5 – 6 чифта колани, съ пюскюли и съ мъниста. Коланитѣ сѫ дадени отъ селскитѣ моми, понеже игранитѣ колани донасятъ здраве на момитѣ. Обути сѫ съ цървули, по които сѫ вързани звънчета, търкулести като орѣхи, и желѣзни шпори. Иматъ разноцвѣтни чорапи, и върху чорапитѣ обвиватъ колани и кордели до надъ колѣнѣтѣ. Всѣки играчъ има на пояса три стърка чесънъ. Играта се състои въ това: Играчитѣ насѣдатъ на коледо, послѣ ватафътъ командува, по свирнята на цигулката: „Хай така! все така! догдѣ дойде Гароша!“ а калушаритѣ отвръщатъ: „Хай така! все така! да ми бие Дереша!“ Ватафътъ прави крачка напрѣдъ: „Чуй едно!“ и другитѣ играятъ слѣдъ него „на едно“. Той командува: чуй двѣ, чуй три, и т. н. до осемь, послѣ прави „разходка на калуша“, и захваща да командува: чуй деветь, десетъ, и т. н. до 12. Играятъ слѣдъ това Floricica, Banul Mărăcine (народенъ танецъ по името на тоя банъ) и Hora dreaptă (дѣсно хоро).

Прѣзъ врѣме на играта нѣмиятъ не играе, а ходи съ сабя въ рѫка ту изъ хорото, ту отвънъ, да струва мѣсто. Свършатъ ли игритѣ, калушаритѣ и нѣмиятъ почватъ шегитѣ си (trantii, secături): „Бе, този човѣкъ е мъртавъ! — Но отъ какво ли ще е умрѣлъ? — Отъ трѣзвеность? — Отъ пиянство? — Господь го знае!“ Ритатъ го съ крака и продължаватъ: „Бе, умрѣлъ братъ ти! — Ами! Братъ му полудѣ отъ любовь.“ Започватъ да го жалѣятъ, отнасятъ го срѣдъ хорото, и тукъ, като се събуди, нѣмиятъ, накаранъ отъ ватафа, взема да брои играчитѣ, единъ отъ които се скрива. Той брои, брои и, като види че липсува нѣкой, захваща да го дири насамъ-нататъкъ. Щомъ го намѣри, бие го съ сабята си по гърба и го води при другитѣ. — Други пѫть, като се прѣстори нѣмиятъ на умрѣлъ, калушаритѣ казватъ: „Хайде да го заровимъ, че ще се вмирише! — Не, най-напрѣдъ да му вземемъ кожата, да я продадемъ. — Какъ да я вземемъ? — Да гу надуемъ като овенъ.“ Турятъ върху нѣмия единъ пешкиръ, ужъ кожата му, взематъ една прѫчка, ужъ трѫбата за надуване (кога касапинътъ дере животно), турятъ я въ чорапа на умрѣлия и духатъ, за да го надуятъ.

Послѣ калушарьтъ прави като че го дере, туря кожата (пешкиря) на една сопа, взима я на рамо и вика: „Кожа отъ кокошка за продань!“ Другитѣ искатъ „да дѣлятъ братски“ кожата, и оня захваща да я мѣри съ лакьта си: едно, двѣ, три, удряйки калушаря съ плѣсница по гърдитѣ. Отмѣрва все тъй и за ватафа „кожа за цървули“, но ватафътъ го удари доста силно по гърба, и всички наоколо се смѣятъ.

„Сега, вземахме кожата му, хайде да го погребемъ!“ Питатъ се, какъ погребватъ у тѣхъ, и отговарятъ: „Ето така“. и го турятъ по корема. Други: „Не така, бе!“ и го турятъ по гръбъ, послѣ вдигатъ единия му кракъ и подпиратъ петата съ тояга. До като „дойде жена му съ тамянъ“, канятъ се да го заровятъ до вратъ, „а главата му да остане, за да се чешатъ свинетѣ о нея“. Турятъ го на двѣ тояги и го понасятъ да го погребватъ изъ дворовеТѣ на хората, даже изъ курницитѣ. При него оставятъ едного отъ играчитѣ да го пази, а другитѣ се връщатъ да играятъ. Оня ходи насамъ нататъкъ прѣзъ умрѣлия, думайки всѣки пжть: Мъртвиятъ на дявола, земята на Господа“. А когато трѣбва да си ходи, удря силно съ тояга въ земята при главата на умрѣлия, и побѣгва бързо на хорото. Нѣмиятъ става, влиза въ хорото и почва да дири пазача си, заплашвайки го до края на играта.

Момитѣ и булкитѣ играятъ съ голѣмо удоволствие при калушаритѣ, защото щѣли да бждатъ винаги здрави и обичани отъ ергенитѣ. А селянитѣ се надпрѣварватъ да канятъ играчитѣ въ двора си, да играятъ, понеже се вѣрва, че този, който ги приема, ще има щастие и ще се прѣдпази отъ болесть. „Имаше въ Белеци единъ миненъ работникъ, сакатъ, и нѣмайки бѣдниятъ съ какво да се лѣкува, помоли калушаритѣ да минатъ прѣзъ него. Казватъ че билъ оздравѣлъ.“ Когато играятъ въ нѣкой дворъ, стопанинътъ туря камъкъ отъ соль всрѣдъ хорото. Тази соль е добра да я ближатъ говедата, за да бждатъ здрави и плодовити. Играчитѣ даватъ на женитѣ и на момитѣ, които имъ искатъ, чесънъ отъ кръста си и отъ той, свързанъ на знамето, но не отъ оня, който е привързанъ точно на върха на знамето, а отъ другия, вързанъ по-долу, по пържината. Този чесънъ е добъръ за лѣкъ противъ треска.

Играта на калушаритѣ държи цѣлата „Русалска седмица“. Всичко, що спечелятъ, раздѣлятъ го всѣка вечерь братски помежду си. И за да удържатъ клетвата, дадена въ „Русалската срѣда“, прѣзъ всичкото врѣме на игритѣ не ходятъ дома си, а спятъ и се хранятъ всички наедно. На свършване, т. е. на „разваляне калуша“ (spartul Căluşului), направятъ си добра гощавка и се раздѣлятъ сърдечно, пожелвайки си добра срѣща на калушъ прѣзъ идната година.

Близко до играта на калушаритѣ въ Ромъния стоятъ танецъ и пантомима въ маджарската игра Борица. Тая се знае само въ т. н. „Седемь села“ (мадж. Hetfalu, ромън. Secele, отъ Septem cella), югоизточно

отъ Брашовъ. За нея даде доста пълни свѣдѣния Julius Teutsch,[1]) който, отъ своя страна, се ползува отъ една статия на проф. A. Horger, гдѣто е взето въ внимание и описанието на Zajzoni отъ 1862 г.[2]) Имайки прѣдъ видъ работата на Teutsch, която възпроизвежда всичко сѫществено отъ по-раншнитѣ съобщения, ще прѣдамъ тукъ твърдѣ важния отъ културно-историческо гледище обичай въ оня маджарски край.

Въ „Седемьтѣ села“ живѣятъ, почти въ равни половини, маджари и ромъни. Първитѣ сѫ земледѣлци, вторитѣ овчари. За забѣлѣзване е, че ромънитѣ не взиматъ участие въ игритѣ, нито пъкъ допускатъ да сѫ ги правили нѣкога. Маджаритѣ тукъ показватъ особенъ етнически типъ, който ги отличава отъ съсѣдитѣ имъ; затова Teutsch изказва прѣдположение, че тѣ сѫ заели непознатия инакъ въ този край или изобщо у маджаритѣ обичай отъ славянскитѣ поселенци, именно българитѣ, както показвали и нѣкои имена, свързани съ него. Но това едва ли е тъй, и не за българитѣ, поселени нѣкога въ Брашовъ и запазили името си до края на XVIII вѣкъ, трѣбва да се мисли на първо мѣсто, кога търсимъ потеклото на обичая, а за ромънитѣ и тѣхнитѣ калушари, както показва прѣдходното описание. Борицата се правѣла нѣкога въ продължение на четири до шесть недѣли, отъ деня на Невиннитѣ-дѣца (28 декември) та до Заговѣзни; сега, обаче, се е ограничила само на единъ день въ началото, именно 28 декември. И духовенство и власти сѫ си давали трудъ, ако не да я отстранятъ напълно, като нѣщо варварско, то поне да я сведатъ къмъ една форма, която по-малко дразни напрѣдналата нравственость; защото случвало се било неведнъжъ, когато младежитѣ-играчи ходятъ отъ село на село, да се срѣщнатъ двѣ такива дружини и да завържатъ кървави разправии. Поводъ за тия разправии е давалъ конкурсътъ на играчитѣ въ танцуване, тъй като всѣка селска група искала да излѣзе тогава побѣдителка, и щомъ не се е постигало надиграване, ставало е сбиване съ особенитѣ чукове, съ които били въорѫжени играчитѣ. Съ течение на врѣмето обичаятъ е прѣтърпѣлъ и други нѣкои измѣнения. Така напр. нѣкога, както показва по-старото описание на Zajzoni, момчетата носѣли високи черни калпаци, украсени съ пъстри ивици; днесь тѣ носятъ ниски, горѣ вдлъбнати калпаци, съ обърнати нагорѣ краища, по които нѣкои си натъкватъ книжни цвѣтя. Освѣнъ това, нѣкога танцувачитѣ носѣли сандали, съ пристегнати на тѣхъ желѣзни шпори (нар. „pintin“, отъ ромън. pinten, шпора, къмъ старобълг. пѧта, пета), за да звънтятъ малкитѣ имъ металически крѫгчета; на краката подъ колѣнѣтѣ, и то отъ външната страна на прасцитѣ, завързвали по три звънчета; на гърдитѣ и на гърба се вѣяли пъстри копринени кърпи; а въ дѣсна рѫка, на която сѫщо се вѣяла такава кърпа, държали единъ чукъ („czákény“, бълг. чукъ, чуканъ, чоканъ).

[1]) J. Teutsch, „Der Boritzatanz der Csangómagyaren in den Siebendörfern bei Kronstadt“. Jahrbuch des Siebenbürg. Karpathenverein XXIII (1903), отд. о. 1–12.

[2]) Срв. „A Hétfalusi csangók boricatánca“, Ethnographia X (1899). — Първи вѣсти е далъ Rab Pista, извѣстенъ подъ псевдонима Zajzoni, въ Orszäg Tükre 1862, № 6.

Кърпитѣ, както и шпоритѣ, не сѫ днесъ въ употрѣба, а намѣсто чукове играчитѣ иматъ въ лѣва рѫка плоски дъсчици, „лопатки", изрѣзани различно, боядисани съ разни краски и снабдени съ дръжки (т. н. „lapoczka", което Teutsch извежда отъ бълг. лопата, мадж. lopate, ромън. lopate). Изглежда, като че лопаткитѣ сѫ уведени по-късно, — намѣсто чуковетѣ, съ които сѫ ставали опасни сбивания, — а възможно е извѣстно врѣме да сѫ били въ употрѣба както еднитѣ, така и другитѣ, щомъ лопатката се държи въ лѣва рѫка, а не въ дѣсна, като чука. Чуковетѣ може да сѫ изхвърлени, когато властьта запрѣщава игритѣ, или пъкъ ги позволява само безъ това опасно орѫдие, вмѣсто което се увеждатъ лопаткитѣ. Противъ голѣмата старина на послѣднитѣ говори и фактътъ, че тѣ не се споменуватъ въ най-старото описание на обичая отъ 1862 г., дадено отъ единъ такъвъ добъръ наблюдатель, какъвто е Zajzoni.

Още къмъ срѣдата на декември играчитѣ избиратъ своя „водачъ" (vătaf), за да изучатъ танцитѣ отъ него. На 28 декември тѣ, 20—30 на брой, играятъ най-напрѣдъ въ двора на свещеника, послѣ у първенцитѣ на селото и най-сетнѣ въ ония кѫщи, гдѣто има моми за женене. Играчитѣ се построяватъ въ крѫгъ, и то така, че ватафътъ и помощникътъ му (т. н. elölegény, или пъкъ vătaf-helyettes, „подватафъ") стоятъ прѣдъ нарёденитѣ отвънъ крѫга 4 цигани-музиканти, които свирятъ на цигулки или на кобза. Срѣщу ватафа и помощника му стоятъ въ крѫга двамата т. н. „rudas", а между еднитѣ и другитѣ отъ двѣтѣ страни останалитѣ играчи. Танецътъ се разпада на четири части; музиката за първитѣ три е еднаква, а за четвъртата има много по-бързъ тактъ. Групата на играчитѣ се придружава отъ двамина шегобийци и двамина „шишоносци". Първитѣ се нар. кука (маджарски „kuka" значи мълчаливъ), и иматъ за задача да пазятъ играчитѣ отъ натиска на тълпата, както и да разсмиватъ съ своитѣ пантомими; вторитѣ получаватъ подаръцитѣ за ядене (тѣ сѫ като нашитѣ „трохобери"), и, което може да се муши, каквото месо, хлѣбъ, зеле, и т. н., намушватъ го на дългитѣ си тънки тояги, а останалото носятъ въ кошници или въ чували. „Кукитѣ" сѫ били облѣчени нѣкога, спор. онова описание отъ 1862 г., въ късо черно (военно) палто, около пояса носѣли четири звънци отъ крави, въ дѣсна рѫка една тояга съ привързани ремици, като камшикъ, а въ лѣва рѫка една дървена сабя; на лицето си имали дървена маска съ страшенъ видъ, голѣми мустаки отъ конски косми и на челото дълги орлови пера, забучени нагорѣ. Днесь се прави маска отъ плъстина за шапка (отъ стара шапка), или пъкъ отъ дърво и пера, както нѣкога. Дървото е обагрено черно, около очитѣ сѫ изписани червени крѫгове, носътъ е отъ чернолакиранъ цинкъ, а мустацитѣ отъ свинска четина. Коса на главата, вѣжди и брада се правятъ съ парчета отъ овча кожа, а зѫбитѣ — съ изрѣзани клечки. Zajzoni съобщава за слѣдната „шега" на куковетѣ: „Четиритѣ кукове се нахвърлятъ единъ върху други, и тримата по-силни повалятъ най-слабия на земята; послѣ изваждатъ сабитѣ си и започватъ ужъ да го дератъ, слѣдъ това да разсичатъ

тѣлото му на части, както правятъ касапитѣ съ закланото говедо. Извършили това, тѣ захващатъ да се каятъ за постжпката си, удрятъ ржцѣ, клататъ глава и проливатъ сълзи върху нещастния си другарь. Ала изведнъжъ нѣкаква божествена идея имъ хрумва, тѣ изваждатъ држжкитѣ на камшицитѣ си, единъ я поставя на устата на жертвата, другъ на ушитѣ, трети на гърба, и започватъ да духатъ тия дебели држжки. Тѣ духатъ и духатъ, и вижъ чудо на чудесата — животътъ се пробужда отново у него, и другаритѣ му изпитватъ голѣма радостъ отъ това. На край тѣ вдигатъ възкръсналия и го водятъ, понеже той е още твърдѣ слабъ. Но това човѣшко отнасяне не трае дълго, тѣ се насищатъ, опомнятъ се и, пуфъ-пафъ, тоягата играе отново, а слабиятъ човѣкъ става изведнъжъ силенъ и побѣгва, като жребецъ отъ Pussta".

Споредъ друго едно съобщение, куковетѣ и трохоберитѣ имали нѣкога свой собственъ танецъ, на колѣнѣ, който играяли вечерьта въ кръчмата, прѣди да се ядатъ събранитѣ подаръци. Четиритѣ кукове отъ нѣкога сж се намалили днесъ на два, а четиритѣ звънци и дървената сабя сж изчезнали. Изчезнало е и друго нѣщо въ обичая: носѣното отъ единъ старецъ и украсеното съ ивици, копринени кърпи, позлатени ябълки и орѣхи борово дръвче, което върви на чело на шествието. „Боропосецътъ"-старецъ се грижалъ и за поведението на момчетата. Тоя обичай тъкмо напомнялъ обичая Ionii на поромъчченитѣ българи въ Кронщадъ, който ставалъ въ срѣда слѣдъ Великдень. Отъ него води името си цѣлата игра, понеже думата borica възлиза къмъ старослав боръ, бълг. боръ и борица. Нека поменемъ още, че вълнениятъ платъ, отъ който се правятъ тукъ тѣснитѣ бѣли гащи, подобни на нашитѣ беневреци, се означава съ южнослав дума „халина".[1])

По поводъ на прѣдположението на Teutch, че Борица у маджаритѣ може да стои въ връзка съ обичаитѣ на поселенитѣ въ тия мѣста българи, трѣбва да кажемъ това. Дѣйствително, името „кука" за шегобийцитѣ звучи, взето чисто външно, съвсѣмъ еднакво съ думата кукъ за кукеритѣ въ Силистренско, и въ такъвъ случай би могли за моментъ да се питаме, дали шегобийцитѣ-кука не сж „мълчаливци", не защото мълчатъ до като трае играта, а защото така се именуватъ играчитѣ-кукове отсамъ Дунава, у българитѣ, отъ гдѣто тѣ сж били заети. Обаче цѣлото устройство на игритѣ издава, въпрѣки твърдението на Teutsch, чисто ромънско влияние и указва прѣко на русалскитѣ праздници и на калушарскитѣ танци отъ двѣтѣ страни на Карпатитѣ, съ тѣхния ватафъ, тѣхнитѣ „нѣми" (мълчаливи, mut), тѣхнитѣ саби, тѣхното облѣкло, и т. н. Ролята на „нѣмитѣ" кукове и пантомимата съ убийството и възкръсването на единия отъ тѣхъ се родѣятъ, несъмнѣно, не само съ калушарската драматическа забава, но и съ обичая у източнобъл-

[1]) Срв. Н. Геровъ, Рѣчникъ, s. v. „халйна, халйя"; В. Караџић, Срп. Рјечник, s. v. „[illegible]".

гарскитѣ кукери, да се застрѣлва, да се оплаква и да се оживѣва оня, що оре на хорището. Далечниятъ изворъ на тая сцена у калушари и у кукери е общъ, сходството не е ни най-малко случайно. Въпросъ е само, дали отъ българитѣ въ Тракия, прѣко гребенцитѣ въ Силистренско, иде тя у ромъни и у маджари, или пъкъ възлиза направо къмъ русалския праздникъ, донесенъ отъ югозападнитѣ краища на Балкански полуостровъ. По-вѣроятно сочи второто рѣшение, бидейки тая сцена тѣсно вплетена въ русалската обредность, както тя се образува отъ съчетание на римскитѣ розалии и бумалии съ гръцкитѣ дионисии у романизованитѣ траки въ Македония. Досѣжно възможностьта, по-малко вѣроятна, за минуване на пантомимата и на маскиранитѣ и дегизирани кукери отъ източнитѣ български краища, би могли да припомнимъ слѣднитѣ факти.

Още въ края на XIII вѣкъ се заселватъ въ Седмиградско, около Брашовъ (Кронщадъ), български колонисти, които утрайватъ съ името си и съ езика си дори до края на XVIII вѣкъ (въ Чергедъ), когато сѫ се поромънчили.[1]) Тѣ сѫ били вѣроятно потомци на жестоко гоненитѣ въ България богомили, които сѫ търсили свобода за своето еретическо учение въ Влашко и послѣ отвѫдъ Карпатитѣ. И по-късно, къмъ 1725 г., т. н. павликяни, покатоличенитѣ богомили, сѫ се прѣхвърляли отъ крайдунавска България въ Влашко, отъ гдѣто въ 1737 г. заминаватъ за Банатъ, Трансилвания.[2]) И ако се види нѣкому чудно, гдѣто тъкмо между българитѣ въ сѣверна България е могло да има въ срѣднитѣ вѣкове кукове (когато днесь ги нѣма), за да ги носятъ далеко въ чужбина, трѣбва да се помни, че сѣвернитѣ павликяни, отъ които и до сега има останали въ селата Бѣляне, Орѣше и Трънчевица въ Свищовско (нѣкога тѣ сѫ населявали много повече мѣста въ Търновско, Ловчанско и Севлиевско), показватъ откъмъ народностни черти близко сходство съ южнитѣ павликяни въ Пловдивско, говорятъ дори почти тъй, както се говори въ Ахѫ-Челебийско, т. е. единъ рупски диалектъ,[3]) та трѣбва да се заключи, какво тѣ сѫ се прѣселили нѣкога отъ южна България. Ако се основаваме на съврѣменната традиция въ Силистренско, би могли да допуснеме, че и гребенцитѣ сѫ такива колонисти-богомили отъ Тракия: въ Калипетрово и Попино и сега ги смятатъ „нечисти християни“, думатъ имъ „павликяни“.[4]) А тъкмо гребенци днесъ иматъ кукове въ сѣверна България! Куковетѣ у павликянитѣ на сѣверъ, прѣселени послѣ въ Влашко и по-нататъкъ, се обясняватъ така както наслѣдство отъ по-старото отечество, отъ южна България, гдѣто и сега ги има. Не е може-би случайно, ако между сѣмейнитѣ имена на ония българи въ Седмиградско срѣщаме Куку (Куковъ) и Кукуровъ.[5]) Пресвитеръ Козма, български писатель отъ X вѣкъ (отъ

[1]) Срв. Л. Милетичъ, „Дако-ромънитѣ и тѣхната слав. писменость“, СбНУ. XIII. 15. 157, 185.

[2]) Срв. Л. Милетичъ. „Нашитѣ павликяни“, СбНУ. XIX, 21; „Нови документи“, СбНУ. XXI, 11.

[3]) Л. Милетичъ „Книжнината и езикътъ на Банатскитѣ българи“, СбНУ. XVI—XVII, 406; п. с. СбНУ. XIX, 5.

[4]) Срв. моитѣ Народни пѣсни отъ Добруджа, уводъ.

[5]) Срв. Л. Милетичъ, „Засел. на кат. българи въ Седмиград. и Банатъ“, СбНУ. XIV, 388.

врѣмето на царь Симеона), като изобличава догмитѣ на богомилитѣ и разкрива нѣкои тъмни страни въ живота на съврѣменницитѣ си, кори[2]) простолюдието за неговата обичь къмъ разни игри и зрѣлища (**мнози бо ѿ уловѣкъ паче на игри текѫтъ неже к црковъ и коруни и блѫдѫ любѧтъ паче книгъ**), сочи и нѣкои нехристиянски суевѣрия и забави, осѫдителни като самата опасна ересь (**не тако бо сѫть крстиане аще съ гусльми и плесканіемь и пѣсньми бесовскими вино пиютъ и срацами и сномъ і всакомѹ вусинию сотонию вѣрѹютъ . . . та бо вса дїаволъ вказалъ есть**). Безъ да съглеждаме въ думитѣ му прѣко свидѣтелство за кукеритѣ, явно е, че той знае подобни народни обичаи и суевѣрия, та не е чудно, да ги е имало и у ония богумили или павликяни, които напускатъ Тракия, за да намѣрятъ прибѣжище въ Влашко и послѣ въ Трансилвания. Дори кога тѣзи българи изчезватъ послѣ подпълно въ една чужда народность, забравяйки името си, миналото си и езика си, тѣ пакъ сѫ могли да спазятъ кукеровския обичай — толкова той се е сраснaлъ явo съ бита имъ, по силата на психологическия законъ, че обредътъ, като висша проява на първобитната религиозна мисъль (каквато е и заклинането, неговъ словесенъ еквивалентъ), не се изоставя и тогава, когато догми и мити бѫдатъ съвсѣмъ забравени. Ала колкото и да е по принципъ допустимо, да се съдържатъ въ маджарската Борица реминисценции отъ българскитѣ кукери, по-голѣмо правдоподобие остава за обяснението, което открива тамъ ново развитие на донесенитѣ отъ югозападъ, чрѣзъ посрѣдството на ромънитѣ, русалски игри.

III

Въ България сѫщо ходятъ калушари прѣзъ Русалската недѣля. Не само името, но и цѣлата имъ практика показва, че се касае тукъ за нѣщо сравнително ново, заето отъ съсѣдитѣ на сѣверъ, и то навѣрно чрѣзъ прѣселенитѣ въ Видинско, Ломско, Орѣховско и Никополско ромъни.[1]) Аналогиченъ примѣръ за заемане прѣставятъ и „русалиитѣ" въ сѣвероизточна Сърбия, практикувани само въ едно село, окрѫжено съ ромънски колонисти, и неизвѣстни другадѣ въ кралството.

За нашитѣ калушари-русалии даватъ описания д-ръ Басановичъ, трακологътъ-лѣкарь отъ литовско потекло, живѣлъ доста врѣме въ България, и етнографътъ Д. Мариновъ. И двамата иматъ прѣдъ видъ главно Ломски окрѫгъ. Споредъ първия[2]), още „прѣди 10 12 години" (т. е. къмъ Освобождението, 1878 г.) почти по всички български села на Ломски окрѫгъ сѫ ходили 7—8 души власи отъ село на село, да лѣкуватъ болнитѣ отъ „ограма" и „полуда". Това — прѣзъ Русалската

[2]) М. Г. Попруженко, Св. Козмы Пресвитета Слово на еретици и поучение отъ Божественныхъ книгъ (Памятники Древней Письм. и Искуства CLXVII, 1907), 80.

[1]) Вж. за тия ромъни G. Weigand, Rumänen und Aromunen in Bulgarien. Leipzig 1907, 29 и т.

[2]) Д-ръ П. Басановичъ, „Ломскиятъ окрѫгъ", СбНУ. V (1891), 66.

недѣля. Лѣкуването ставало така: „Турятъ на земята ново гърне съ вода и пелинъ; при гърнето седи болниятъ. Власитѣ подъ прѣдводителството на единъ „байрактарь“, който държи въ едната си ръка пандерата, играятъ около болния и съ желѣзни бръмки, които иматъ на краката, произвеждатъ доста приятно дрънкане, а съ високъ гласъ викатъ: „Опа зупе зо“, или „яка-уна, яка доу“.[1]) Това игране, което е почти идентично съ танеца на дервишитѣ, се продължава около $1/4 - 1/2$ часъ, до гдѣто играющитѣ не се уморятъ окончателно и нѣкои отъ тѣхъ не паднатъ на земята и не получатъ конвулсии. Въ това врѣме единъ отъ играющитѣ счупва гърнето, и съ това „съсипва“ събранитѣ въ него русалки и самодиви, отъ които е заболѣлъ болниятъ, който се намира при гърнето. Увѣряватъ, че тѣзи отъ играющитѣ, на които пръсне водата отъ счупеното гърне, получаватъ конвулсии, защото въ тѣхъ влизатъ отъ водата русалкитѣ. Подобни танци се извършватъ прѣзъ русалската недѣля и сега почти въ всичкитѣ влашки (Цибъръварошъ, Куле-махала, Калугеръ-махала, Лабецъ, Линево и др.) и въ нѣкои български села“.

По-подробни вѣсти за тия играчи, неименувани у Басановича, изнесе едноврѣменно съ него Д. Мариновъ. Но докато въ описанието си отъ 1891 г. въ Жива Старина той говори за „калушари“ или „русалии,“[2]) въ втората по-пълна редакция на сѫщия трудъ, Народна вѣра и Религиозни народни обичаи, той говори вече и за „русалци.“[3]) Дали названието е наистина познато у народа, азъ се съмнявамъ; боя се да не бѫде то тъкмо тъй съчинено, както е у нѣкои наши етнографи псевдонародното име „русалки“, чрѣзъ което трѣбва да се обогати съ единъ новъ видъ българската митология. Споредъ Маринова, калушари се наричали играчитѣ само въ западна България, именно въ Видинско и Ломско; а въ Плѣвенско, Свищовско и Орханийско имъ казвали русалци. „Ето защо, бѣлѣжи Мариновъ, и азъ задържахъ името русалци, което е българско, произходяще отъ народнитѣ суевѣрни сѫщества русалкитѣ.“[4]) Кое е българско и народно въ имена или въ нѣща, Мариновъ едвали би могълъ да обоснове, движейки се въ единъ тѣсно ограниченъ кръгъ на наблюдения. Но той е длъженъ, за всѣки случай, да ни дава за фолклоръ само общото, създаденото отъ масата, не и онова, което лично нему се струва по-добро или по-правилно, както е тукъ съ името „русалци“. Познато навредъ, както можахъ да провѣря по разпитвания, е само русалии; сѫществителното „русалци“ изглежда да е плодъ на патриотически спекулации, повлияни отъ желанието на етнографа да се докаже сѫществуването у народа на нѣщо самобитно.[5])

[1]) „Стани, мавдежо, за Бога“; „Ето едно, ето двѣ“.

[2]) Жива Старина, кн. I „Вѣрванията или суевѣрията на народа“. Русе 1891, 163–175.

[3]) СбНУ. XXVIII (1914), 477—486.

[4]) СбНУ. XXVIII, 478.

[5]) Срв. критическитѣ ми бѣлѣжки за труда на Д. Мариновъ, въ Училищенъ Прѣгледъ, г. XIX (1915), кн. IX—X, 479 нт.

Русалии сѫ се правили на много мѣста въ сѣверна България, прѣдимно тамъ, гдѣто наблизо има ромънски селища. Отъ устието на Тимокъ и до Силистра, ала най-много на западъ, понеже тамъ има доста ромъни край Дунава, на Русалската недѣля сѫ ходили калушари или русалии. Играчитѣ сѫ били и сѫ обикновено ромъни; само тукъ-тамѣ тѣ сѫ българи. Устройството на обичая, който клони къмъ изчезване, напомня по всичко ромънския обичай, а въ нѣкои точки и едноименния български отъ Македония.

На чело на дружината стои ватафинъ. Той получава званието отъ баща си, то е наслѣдствено по права мѫжка линия. Той знае кои сѫ чародѣйнитѣ билки и какви заклинания и магии трѣбва да се правятъ, и нему се подчиняватъ всички останали русалии. Послѣднитѣ сѫ обикновени хора, които пожелаватъ да влѣзатъ въ дружината и които се избиратъ отъ ватафина по пъргавина, здравина, честность, способность да издържатъ голѣми душевни напрѣжения и умѣние да пазятъ тайна. Ватафинътъ избира хората си добрѣ, и едва когато се убѣди, че тѣ отговарятъ на всички условия, посвещава ги въ занаята. Между друго тѣ цѣлуватъ знамето и полагатъ клетва да спазватъ тайната. Числото имъ не бива да бѫде никога четно; то е 3, 5, 7 и т. н., най-често 7. Облѣчени сѫ тѣ съ обикновени дрехи, само че на калпака си, кога ще играятъ, турятъ вѣнецъ, китка отъ чуднитѣ лѣковити билки (перуника, комуника, чемерика, вратика, нелинъ, росенъ и тентява), а на позѣтѣ си опинци съ желѣзни бодли, дрънкалки и малки звънчета; маски и други прѣправяния нѣматъ. Въ рѫка държатъ особена тояга отъ яворъ, ясенъ или дрѣнъ, дълга до метъръ или метъръ и половина. На долния край тоягата е заострена и подкована съ желѣзо, да се забожда въ земята, кога искатъ да се подпратъ на нея. Тя е нашарена и накичена съ дрънкалки, та кога калушарътъ играе и я мѣта отъ рѫка въ рѫка да прави шумъ и да звънти. Тоягата е приготвена отъ ватафина, стои у него и се дава само кога ще се ходи прѣзъ оная седмица. Съ една и сѫща тояга калушарътъ ходи по 20 и 30 години. Самъ ватафинътъ носи знамето на дружината. То е бѣлъ лененъ платъ, по четиритѣ крайща на който се зашиватъ чародѣйнитѣ билки. Такива билки се прищипватъ и къмъ дръжката му, прилична на тоягата на играчитѣ. Като дойде Русалската недѣля, калушаритѣ се събиратъ у дома на ватафина и играятъ догдѣ изнесе той знамето. Като побие знамето на двора, тѣ му се покланятъ и го цѣлуватъ.

Игритѣ на калушаритѣ биватъ два вида: еднитѣ сѫ само за любопитство на зрителитѣ или за плодородие, а другитѣ само за болнитѣ, като обредъ. Свирятъ особени свирци, на кавалъ, на гайда или на зурла; прѣдпочита се кавалътъ. Единъ свирецъ може да придружава години наредъ калушаритѣ, особено ако свири вѣщо разнитѣ мелодии. Игритѣ сѫ разни форми на рѫченицата, които удивляватъ съ честитѣ си стѫпки, особено пъкъ тия около болния и специалната „флоричика“,

която се играе въ най-голѣмия захласъ. Прѣзъ врѣме на танцитѣ никой калушаръ не смѣе да говори съ нѣкого отъ селенитѣ. Говори само ватафина, който и командува при игритѣ. Когато ще лѣкуватъ нѣкой боленъ отъ „самодивска“ или „русалска“ болесть (и само такъвъ лѣкуватъ тѣ, т. е. залинѣлъ и изсъхналъ, понеже е миналъ прѣзъ самодивско мѣсто или е работилъ прѣзъ Русалската недѣля), приготвятъ ново гърне съ „неначета“ вода, гдѣто ватафинътъ туря цѣлебнитѣ билки, и нова паница съ оцетъ и скълцанъ чесънъ. Болниятъ, покритъ съ черга, се донася на черга и слага на мѣстото, гдѣто ще играятъ калушаритѣ. Тѣ се хващатъ въ кржгъ около него, по редъ на старшинство, така че най-стариятъ и най-младиятъ свързватъ кржга. Само ватафинътъ е вънъ отъ него. Той държи въ една ржка знамето, въ друга паницата, и съ глава дава наставления. Отначало танецътъ е тихъ и кротъкъ; мелодията сама показва, кога трѣбва да се учестятъ стжпкитѣ, кога да се намалятъ и кога да се играе „на мѣсто“. Послѣдното ще рече да се подпратъ съ гърба на тоягата и да играятъ напжчени съ корема напрѣдъ. Като играятъ нѣколко минути на мѣсто, хващатъ краищата на чергата и подхвърлятъ болния нагорѣ, съ викове „хай на калушъ!“ Слѣдъ това се изтжпватъ назадъ, и ватафинътъ влиза въ кржга, отива при болния, трие го отъ паницата по чело, ржцѣ и крака, надвѣсва върху му знамето, духа го на четири страни, дава му да сръбне отъ оцета, и се оттегля. Калушаритѣ захващатъ да играятъ отново въ колело и прѣскачатъ по редъ болния, съ възклицания. Това се повтаря три пжти. Послѣ тѣ играятъ около гърнето, сложено наблизо въ синия и на чистъ месалъ и покрито съ кърпа, подарена отъ болния. Обикалятъ ли три пжти гърнето, свирнята зачестява, и калушаритѣ заиграватъ по-живо. Сега тѣ минуватъ край ватафина, както е въ кржга имъ, и той ги напойва отъ оцета въ паницата си, поръсва ги съ вода отъ гърнето и надвѣсва върху имъ знамето, заклинайки нѣщо. Напоенъ и поръсенъ бива и болниятъ.

Свършено това, ватафинътъ дава знакъ да се почне „флоричиката.“ Танецътъ е въ разгара си, калушаритѣ сѣкашъ не стжпятъ на земя, толкова бързо тѣ скачатъ въ захласъ. По даденъ отъ ватафина знакъ, най-стариятъ калушаръ, който върви на чело, замахва съ тоягата си и разбива гърнето; водата му попръсква и калушари и болникъ. Въ тоя моментъ болниятъ трѣбва да скочи и да побѣгне оздравѣлъ, а единъ-двама калушари падатъ въ несвѣсть. Ако нѣма това припадане, нѣма и оздравяне за болния. Скочилъ тоя, калушаритѣ захващатъ да свѣстяватъ падналитѣ си другаря. Това става по сжщия начинъ, както и лѣкуването досега, съ тая само разлика, че танцитѣ вървятъ въ обратна посока, отъ лѣво на дѣсно. Падналитѣ биватъ подхвърляни съ черга и поръсвани отъ ватафина, а като се посъвзематъ развождатъ се отъ по двамина. Това съвземане трѣбва да стане бързо, защото инакъ падналитѣ могатъ да изстинатъ и да не се вдигнатъ вече, както е ставало при нѣкои по-млади калушари.

Какво изпитва унесениятъ и падналъ калушаръ, узнаваме отъ показанията на едного, който често взималъ тая роля, бидейки по-достжпенъ за самовнушение и хипнотизация и съ по-яко тѣлосложение. „Като обикаляме болника, азъ усѣщамъ, че се омайвамъ малко по малко. Когато пристжпя къмъ ватафина, па сръбна отъ оцета и ме погледа въ очитѣ, азъ се зашеметявамъ. Кога надвѣси знамето надъ очитѣ ми, азъ усѣщамъ, че ми се примрѣжва прѣдъ очитѣ, сѣкашъ има мъгла. Кога взсмемъ да обикаляме около гърнето, азъ вече нищо не помня, нито какво прави ватафинътъ: като че ме носи нѣкой. Кога ударятъ, та счупятъ гърнето, и се пръсне водата, азъ омалаксвамъ, краката ми се подкосяватъ, и падамъ. Послѣ вече нищо не помня." — Селянинъ пъкъ, оздравѣлъ отъ калушари, разказва: „Като ме донесатъ и сложатъ на чергата, догдѣ играятъ калушаритѣ около менъ, азъ усѣщамъ, че омалаксвамъ, дохожда ми дрѣмка. Като ме подхвъргатъ калушаритѣ съ чергата нагорѣ, азъ се събуждамъ, и зема да ми става по-добрѣ, по-леко. Когато захванатъ калушаритѣ да ме прѣскачатъ, азъ усѣщамъ като че нѣкой зима отъ болката, и мене ми става все по-леко . . . А кога се счупи гърнето, мене като че нѣкой каже: Ставай, па бѣгай! И азъ скоча и побѣгна, и се усѣщамъ здравъ. И оздравямъ, па това си ти е."

Калушаритѣ играятъ отъ понедѣлникъ до недѣля. Но обѣдъ въ недѣля прѣкратяватъ игритѣ и се завръщатъ въ селото си. Тукъ тѣ изиграватъ единъ танецъ въ честь на знамето, което ватафинътъ свива около пжрта и внася въ кжщи, послѣ прѣдаватъ тоягитѣ си, като колѣничатъ и цѣлуватъ ржка на ватафина, свалятъ вѣнеца и китката отъ калпака си, събуватъ опинцитѣ съ дрънкалата и влизатъ въ кжщи, гдѣто е приготвено трапеза. Ядатъ и се веселятъ цѣла нощь. На раздѣла ватафинътъ изсипва на синия събранитѣ пари (нѣкога всѣки боленъ давалъ по едно бѣло меджидие и по толкова бешлици, колкото сж играчитѣ), изнася и даровѣтѣ (ризи, пешкири, чорапи и др.) и дава всѣкиму по равно, като взима за себе си два дѣла. Нѣщата собствено се натрупватъ на толкова купа, колкото сж калушаритѣ, и тия хвърлятъ жребие, кому кой да се падне.

Не сж безъ значение и тѣзи черти. По пжтя си калушаритѣ не поздравяватъ съ „помага Богъ," „добра срѣща" и т. н. Не газятъ рѣка, а я минаватъ на кола, или се връщатъ. Не се кръстятъ прѣзъ цѣлата седмица, кога сѣдатъ на трапеза. Не се дѣлятъ, кога спятъ въ едно село, а всички сж наедно, и не се връщатъ дома си, прѣди да се свършатъ игритѣ. Двѣ дружини не играятъ въ едно село, и ако едната узнае, че е отишла другата нѣкждѣ, отминава това мѣсто. Всички сж длъжни да не пиянствуватъ, да не крадятъ, да не говорятъ срамни думи и да живѣятъ въ сговоръ помежду си. Вѣрва се, че, гдѣто сж минали калушаритѣ, „нивитѣ ще цъвнатъ и завържатъ добъръ плодъ, лозята ще изрѣсятъ и ще вържатъ богата рожба, . . . и гдѣто играятъ въ село, а особно въ кжща, никой нѣма да се разболѣе отъ русалската болѣсть."[1])

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ, XXVIII, 177.

Къмъ описанието на Д. Мариновъ бихъ могълъ да добавя това, което ми съобщиха нѣкои свидѣтели отъ Бѣлослатинско.[1]) По селата Струпенъ, Еница, Бреница и др. русалиитѣ сж нѣщо добрѣ извѣстни и то подъ името русалйи, макаръ да се знае и името „калишáри" (тъй, а не калушари). Русалии сж ходѣли дори до Балканската война, и въ с. Струпенъ напр. тѣ идвали за послѣденъ пжть до сега на 9 юни 1912 г. Дружината се състояла отъ 7 души власи, отъ с. Островъ и Вадúмитѣ. Облѣчени били тѣ въ бѣли ризи и бѣли платнéнки (гащи), съ ржкави и крачоли по-голѣми отъ обикновенитѣ, имали желѣзца на краката, голѣми тояги въ ржцѣ (съ гвоздейчета и тенекенца отгорѣ) и червенъ вълненъ поясъ на кръста. Прѣдводительтъ носѣлъ червенъ байракъ, съ пелинъ и бѣлъ лукъ горѣ на пржта. — Русалиитѣ играятъ по кжщитѣ, гдѣто ги повикатъ. Лѣкуватъ всѣкакви болести, ала най-много треската, що върлува тука по-често. Играятъ съ болния, само ако намѣрятъ за нуждно: затова тѣ прѣдварително го прѣглеждатъ и разпитватъ, послѣ се спазарятъ за възнаграждението, като взиматъ жито, или вълна, или пари (за единъ боленъ отъ с. Девенци, докаранъ съ кола, взели 100 л.). При играта се нареждатъ въ зигзагъ; по срѣдата имъ се поставя едно гърне съ вода, и до него сѣда болниятъ. Щомъ цигуларьтъ почне да свири, тѣ заиграватъ, думайки „ар-анó". Ватафинътъ заповѣдва на единого да хване болния и да обиколи съ него дружината. Това вършатъ всички русалии по редъ. Послѣ единъ взема болния на ржцѣ и го хвърля на другъ, докато се изредятъ пакъ всички, хвърляйки го отъ ржцѣ на ржцѣ. Правейки съ тояга и съ тѣло разни „каршалъци" (кършения), тѣ викатъ: „аша-да-де." Слѣдъ четвъртъ часъ игра единъ строшава гърнето и пада като мъртавъ; другитѣ тогава играятъ 5—10 минути около него, вдигатъ го, но той се заваля, замаянъ още. Вдигатъ и болния, който но нѣкога е наистина оздравѣлъ. — Русалиитѣ ходятъ по нѣколко села, отъ понедѣлникъ до понедѣлникъ, догдѣ мине „Русалската недѣля." Изтече ли тя, бързатъ „чврысто" да си идатъ и да бждатъ въ село, кога сж излѣзли. Говорѣло се, че тѣзи русалии били такива по родъ, и още, че тѣ закопавали рубата, съ която играятъ, за да я извадятъ пакъ до година. Съ огледъ къмъ послѣдното ще припомня, че въ окржга Вълча въ Ромъния[2]) калушаритѣ носятъ едно кжсо и прѣкривено дърво, краятъ на което е скулптиранъ като козя глава. То се нар. „коза" (capra) и се туря на пояса на единого отъ калушаритѣ. Свършатъ ли игритѣ си, тази коза се заравя на една поляна, слѣдъ като е била обвита въ пелинъ и чесънъ, при което става погребение съ всички формалности, съ плачове и охкания. Тя се отравя на пролѣть

[1]) Тия бѣлѣжки вписахъ допълнително, слѣдъ една обиколка прѣзъ м. септември 1919 година.

[2]) Gh. F. Ciausanu, Superstitiile poporului român. Academia Românâ. Din vieata poporului roman XXI (1914) 86. — Ciausanu вѣрва, че се касае тукъ за обичай отъ символическия цикълъ на слънцето (неговото умиране зимѣ, неговото възкресване лѣтѣ). По-просто обяснение би било, да се сближава той съ дионисовата обредность и съ магическото прѣдназначение на калушарската маска, прѣвърната въ дръвце за пояса, прѣзъ пелинъ и чесънъ отъ зли духове.

прѣзъ Русалската недѣля, кога започнатъ отново игритѣ. Тя може да се отрови, обаче, и прѣзъ годината, щомъ заболѣе нѣкой, и тогава играятъ съ нея „калушъ“ въ кѫщата на болния, за да оздравѣе.

Отъ г. Л. Поповъ узнавамъ, че калушари е имало прѣди 55 г. и въ гр. Свищовъ: тѣ се наричали и тогава, както и по-късно, само русалии; името калушари не се употрѣбяло. Тѣзи русалии играяли прѣзъ „Русалската недѣля“ слѣдъ Св. Троица, и то само до петъкъ. Тѣ били 5 двойки и единъ единадесети, който е нѣмъ. Нѣмиятъ носѣлъ на глава каукъ отъ мукава, съ лисича опашка на върха, а въ рѫка — прѫтъ съ червена кърпа, скилидка чесънъ и пелинъ на върха. Всички русалии имали по една бѣла тояга, облѣчени били въ народни дрехи, съ царвули, на които се закрѣпяли шпори и звънчета. Кога танцували, едни викали „алай-шаша“, а други отговаряли „хопша“ и „ашъ-дашъ“.[1]) Кога започвали да играятъ, нѣмиятъ се скривалъ, тѣ го търсѣли я, щомъ го намѣрѣли, бияли го. Нѣмиятъ мълчалъ прѣзъ цѣлата недѣля; въ петъка отивалъ на баня, измивалъ се, и тогава проговарялъ. — Русалиитѣ играяли „за здраве“: лѣкували, именно, мѫчно излѣчими болести. Разказватъ, че една жена, която страдала отъ скрофули и дълго се лѣкувала напразно, играла съ русалиитѣ и се изцѣрила. Други пѫть русалиитѣ минали край единъ епилептикъ, който билъ въ безсъзнание, взели го на черга, турили го врѣдъ хорото си, играли наоколо му, и той се свѣстилъ и дори се хваналъ на хорото имъ. — Танецътъ на русалиитѣ билъ много труденъ, — нѣкаква „гимнастическа метода на д-ръ Мюлеръ“. Тѣ се опирали отзадъ на рѫцѣ о земята, спускали и вдигали тѣлото си и удряли съ крака, докато капнатъ отъ умора. Играяли по кѫщитѣ и мегданитѣ.

Отъ изложенитѣ до тукъ русалски или калушарски игри не е трудно да се долови, чрѣзъ сравнение, праформата на обичая и главнитѣ бочни развития. Праформата има за основа русалския праздникъ прѣзъ м. май. Тази календарна локализация е запазена при обичая въ Влашко (В), Молдова (М) и Трансилвания (Т), както и при заетитѣ отъ Влашко игри въ сѣверна България, било че тѣ се практикуватъ у ромънитѣ (Р), било че ги знаятъ българитѣ (Б). Въ южна Македония (Ю) обичаятъ е отмѣстенъ, еднакво у българи и у аромъни, прѣзъ зимата, и става отъ Коледа до Богоявление. Така и при т. н. Борица въ маджарскитѣ Седемь села (С). Докато у ромънитѣ на сѣверъ отъ Дунава играчитѣ се нар. навредъ „калушари“, а у маджаритѣ играта се именува спор. дървото, що се носи на чел , „Борица“, у българитѣ въ сѣверна България и въ южна Македония, както и у аромънитѣ на югъ, се пази названието „русалии“, редомъ съ заетото „калушари“ въ Видинско и Ломско. Числото на играчитѣ е у ромънитѣ и българитѣ на сѣверъ нечетно (7, 9, 11, 13); у българитѣ на югъ то е произволно, при което играчитѣ, подъ влияние на зимния карнавалъ, се разпадатъ на двойки

[1]) Срв. „hăp ša tot aşa!“ у ромънскитѣ калушари.

отъ кавалеръ и дама. На чело на игритѣ стои навредъ единъ ватафъ (отъ рус. „ватага“, което възлиза къмъ тюрк. vataha, дружина, чета, прѣдводитель на такава), съ изключение на протъ (срв. гръц. πρότερος, πρωτοῦ, прѣдишенъ, първъ, прѣди) у македонскитѣ българи и на старица у молдованитѣ. Тоя ватафъ командува, носи знамето или камшика (сѣкирата) и посвѣщава въ калушарство (русалийство). Играчитѣ иматъ голи мечове (Ю, М, В), или тояги (Б, Р, Т), или дървени саби, носени само отъ т. н. „нѣмъ“ (Б, В), или чукове, които въ по-ново врѣме ставатъ прости дъсчици (С). Изглежда, че най-старото оржжие сж голитѣ саби, замѣнени отпослѣ, — за да се избѣгне опасностьта отъ убийства, кога се срѣщнатъ двѣ дружини, — съ тояги или дървени саби. Облѣклото на играчитѣ е празнично: тѣ иматъ червени махрами и разни труфила по гърдитѣ (Ю, С, Т), кръстосани пояси и обковани ремици по гърба (Т), калпакъ или шапка, окичени съ кордели и колани (В, С), заети по нѣкога отъ момитѣ (В), или съ вѣнецъ отъ пелинъ и други цвѣтя (М, Б), или съ голѣми пера (Т). На обувкитѣ си иматъ закрѣпени желѣзни звънчета и шпори (Р, Б, В, С), а по нѣкждѣ (М, Р) носятъ маски на лицето си или се прѣдрешаватъ. Прѣдрешени сж обикновено у ромънитѣ и у маджаритѣ само шегобийцитѣ „нѣмитѣ“ (mut, kuka); тѣ иматъ звънци отъ крани, тояга, дървена маска, обагрена червено, мустаци отъ конски косми или отъ свинска четина и орлови пера на челото, подобно на кукеритѣ. Тѣзи „нѣми“, като костюмирани шегобийци, сж вторични фигури у русалиитѣ, заети отъ кукеритѣ; отъ коледаритѣ пъкъ сж заети двамата „шишоносци“ (Б) за събиране подареното, които отговарятъ на слугитѣ другадѣ (Ю).

Еднакво присжщо както на южнитѣ, така и на сѣвернитѣ русалии е обредното мълчание, нарушавано само по изключение (Ю, Б); отъ него идатъ навѣрно ония двамина „мълчаливи“ (С, В). На всички е свойствено цѣрането на болни отъ хронически болести, съ изключение при Борица (С): около болнитѣ се танцува (М, Р, Ю), тѣ биватъ посѣщавани и дома, ако не могатъ да станатъ (Ю, В). Играчитѣ биватъ посрѣщани радушно по кжщята, защото се вѣрва, че носятъ здраве и берекетъ (В, Ю, Б). Тѣ даватъ отъ чесъна по кръста си и по знамето за лѣкъ; съ тѣхъ се хващатъ на хорото моми и жени, за здраве; въ хорото имъ се туря соль за говедата (В). Тѣ играятъ въ кржгъ (В, С), обикновено разни видове на ржченицата (Б), и главно т. н. Floricica („цвѣтеце“, В, Б). Докато въ сѣверозападна България и въ Македония русалиитѣ не се веселятъ прѣзъ врѣме на игритѣ (Б, Ю, Р), въ Ромъния и въ Трансилвания (В, С) тѣ правятъ всѣкакви смѣхории и прѣдставятъ пантомимата за смърть или убийство на нѣмия, одиране кожата му, погребението му и оживѣването му. Послѣдниятъ обичай се посрѣща съ драматическото убиване, оплакване и възкръсване на кукера у куцовласитѣ около Пиндъ, както и застрѣлването и погребването на турката въ Трансилвания. Русалиитѣ си четатъ на край въ черкова, за да не полудѣятъ (Ю), послѣ си устройватъ навредъ обща гощавка.

Глава VI

Русалии и шаманизъмъ

I. Магическото лѣкуване на русалиитѣ-калушаря почива на една демонология, която напомня силно института на шаманитѣ. — Първоначалниятъ праздникъ на розитѣ е чуждъ на магическо-цѣлебния елементъ, който може би е пакъ тракийско наслѣдие въ днешната обредность. — „Русалиитѣ" въ североизточна Сърбия, като вариация къмъ танеца и припадъцитѣ на калушаритѣ. — Контаминация на ромънски калушари съ сръбски „Кралици" и „Ружичало", сходни съ нашитѣ „Лазарки" и „Буенецъ." — Каталепсията ни отвежда къмъ успоредния случай на лѣкувания въ Индия, прѣдъ храма на богъ Сива. — Научна основа на психотерапията, роля на хипнозата и на внушението при мнимитѣ суевѣрни лѣкувания. — Демонология на болеститѣ у народа: значение на заклинатели, вражалци и магьосници, на „жреци," „шамани," „медици" и други професионални лѣкари у древни и у първобитни народи.

II. Близко родство между русалиитѣ-калушари и института на шаманитѣ. — Лѣкарската функция на русалии, нестинари и шамани. — Екстатични танци на класическитѣ корибанти. — Сходство по силата на еднакви психологически закони и еднаква демонология. — „Бакса" у киргизитѣ въ Туркестанъ: методата на лѣкуванията имъ. — Шаманътъ у якутитѣ по р. Лена: обредъ на посвещението и начинъ на лѣкуването. — Прогонване духътъ на болестьта отъ шамана у племето долгани. — Пророчества на шамана у тонгузитѣ. — Сродна практика на магьосника у първобитнитѣ жители на о-въ Борнео. — Терапевтическата метода почива на опитъ и истински успѣхъ. — Внушението като основно явление при шаманската екстаза и разнитѣ хипнози. — Норменъ и общочовѣшки характеръ на относнитѣ тукъ явления.

III. Типични особености на магическото лѣкуване у русалии и шамани: 1. Припадане на играчитѣ. — Вѣра въ прѣнасяне на „оня свѣтъ" и способность за пророчески видѣния. — Самохипноза и масова хипноза. — 2. Заклинание. — Начинъ на рецитиране магическитѣ форми. — 3. Голитѣ мечове въ ръцѣтѣ на играчитѣ. — Желѣзо, оръжие и други металически уреди като отстранители на демоническо влияние. — Желѣзни прѣдмети въ народната медицина и въ баянията противъ зли духове и болести. — 4. Тоягата на калушаря, на пророка-заклинатель и на жреца. — Магическа сила на тоягата, окичена съ звънчета и издаваща шумъ. — Названието călușar — отъ căluș, колецъ, călușel, дървено конче за игра. — 5. Танецътъ, скачането и въртенето на тѣлото, като срѣдства за обредна екстаза и за телепатия. — Мелодията „флоричика" и „нестинарската свирня". — 6. Организация на калушари и русалии. — Жреческа каста, наслѣдство на тайното изкуство, иерархия и дисциплина, нечетно число на играчитѣ, многобройни „табу." — Мълчание, апотропейско значение на чесъна, и спазване чистота (ἁγνεία). — 7. Костюмътъ, като отличителна черта на шаманско-калушарското звание. — Неговата магическо-лѣчебна сила.

I

Ромънски и български русалии (калушари) почиватъ върху една народна демонология и върху една завѣщана отъ традицията терапия, които иматъ своитѣ успоредици по цѣлото земно кълбо. Начинътъ на лѣкуването напомня особено силно института на шаманитѣ, съ неговитѣ танци, музика и заклевания. Той елементъ, магическото отстраня-

ване на болестьта, ще се е вмъкналъ вторично въ русалската обредность, наслѣдена отъ римскитѣ колонисти на Балкански полуостровъ; неговото първоначално мѣсто навѣрно е било вънъ отъ праздника на розитѣ и отъ помена на мъртвитѣ, и къмъ тѣхъ той се е присъединилъ по сходство на танци и на шествия, еднакво извѣстни тукъ и тамъ. Въ една сравнително слаба степень е застжпена магическо-лѣчебната практика при македонскитѣ русалии: играчитѣ само пжтемъ допускатъ въ срѣдата си болни, или посѣщаватъ тежко болни по кжщитѣ, безъ да прѣдприематъ нѣщо по-особено въ случая. Наопаки, при ромънскитѣ и сѣверно-българскитѣ русалии той елементъ изпжква на доста видно или на първо мѣсто, и играчитѣ влизатъ подпълно въ ролята на жреци-заклинатели, маги и медици у древнитѣ или у некултурнитѣ народи. Дали той е поне отчасти заетъ отъ тракитѣ, — както ми се иска да вѣрвамъ, — или въ него се пази нѣщо отъ мистерийтѣ на гръко-римския културенъ кржгъ, съ тѣхнитѣ обредни посвещения, — което отчасти е сжщо допустимо, — трудно е да се рѣши положително. Едно е вѣрно всѣкакъ: русалиитѣ сж чужди, при прѣнасянето си отъ Западъ, на тази шаманистическа медицина, която, основана на прастари възрѣния и обреди, е уцѣлѣла и до най-ново врѣме. Разлика между нѣкогашенъ и сегашенъ мирогледъ въ това отношение като че ли нѣма, и сжщата вѣра, която е създала практиката прѣди вѣкове или я крѣпи днесъ у азиатскитѣ татари, у африканскитѣ араби или у австралийскитѣ диваци, я посрѣща като добрѣ дошла и у съврѣменнитѣ българи между Стара-планина и Дунава.

Като вариация къмъ танеца и припадъцитѣ на калушаритѣ заслужватъ внимание „русалиитѣ“ (rusalije) въ сѣвероизточна Сърбия.[1] Тукъ (въ с. Дубока, околия Звиждъ, Пожаревачки окржгъ), се е запазилъ единъ обичай, неизвѣстенъ другадѣ, който сочи да бжде ромънско влияние, бидейки цѣлата крайна населена съ прѣселенци власи, продължение отъ групата власи въ Видинско. На „билярския петъкъ“ (biljanski petak) младитѣ отъ двата пола се събиратъ въ една огромна пещера до селото, за да танцуватъ и пѣятъ цѣлъ день, както и да изберат „кралицитѣ“ (kraljice) за Св. Троица въ Русалската недѣля (rusalne nedelje). Слѣдъ като се наиграятъ и наобѣдватъ по софритѣ край огньоветѣ, настжпва изведнъжъ гробна тишина, и мжже и жени по отдѣлно заставатъ отъ двѣтѣ страни на рѣкичката, която извира въ пещерата. Тѣ се омиватъ съ страхопочитание отъ водата и омиватъ събранитѣ вече цѣлебни трѣви. Послѣ петь отъ най-хубавитѣ моми, на чело съ лanшната кралица, се опжтватъ, танцувайки, къмъ единъ жененъ мжжъ, поставятъ му вѣнецъ отъ цвѣтя на калпака, кралицата му дава единъ мечъ въ ржка, и всички го хващатъ за пояса и играятъ край рѣката и около събраното множество. Тогава народътъ захваща сжщо да играе и да скача весело, и между друго топятъ цвѣтя въ водата и се пръскатъ взаимно.

[1] Вж. F. S. Krauss „Rusalije“, Am Ur-Quell I (1890), 145.

На Петдесетница въ Дубока, на едно широко мѣсто, се събиратъ отново селяни отъ околнитѣ Порека, Звиждъ и Хомоль и пакъ насѣдватъ около малкитѣ си софри, на които е сложено цѣло печено (агне, прасе, яре), сирене, яйца, хлѣбъ и питиета. На края на всѣка софра е залѣпена по една вощена свѣщь, а до нея въ кандилница пуши тамянъ. Всѣки домакинъ чака съ снетъ калпакъ, да дойде попътъ и да благослови и покади софрата. Като мине обѣдъ, къмъ 2 часа очакватъ „кралицитѣ,“ т. е. ония петь моми и мѫжътъ, избранъ въ пещерата. Докато четиритѣ моми сѫ облѣчени обикновено, въ празничнитѣ си дрехи, и иматъ на глава само по единъ стрѫкъ гѫши пера, боядисани различно, петата „кралицата“ специално, носи рокля отъ най-хубавъ и тънъкъ ленъ, има вълнена пъстра прѣстилка, копринена пъстра ивица около кръста, единъ шалъ на раменѣтѣ, изтъканъ бѣло, червено и синьо. На глава има една цвѣтна корона съ монети и треперушки, а на дѣсното ѝ бедро виси златоткана кърпа. Съ нея върви мѫжътъ, облѣченъ празнично, съ вѣнецъ отъ бръшлянъ на шапката и съ мечъ въ рѫка. Пѣейки и танцувайки, тѣ минуватъ прѣзъ множеството, послѣдвани отъ гайдарь. Мѫжътъ води танеца, провиква се и пѣе: „Hop ša! jar a sa! Hajde draga, hajde! Haide bela, hajde! Kako sat, tako dovek!“ При това той маха непрѣстанно съ меча надъ главата на кралицата. Обикновено обикалятъ три пѫти тълпата, правятъ и единъ кръстъ прѣзъ нея и спиратъ въ срѣдата ѝ. Тукъ зрителкитѣ изведнъжъ захващатъ да припадатъ. Щомъ нѣкоя падне въ безсъзнание и легне като мъртва (казва се: „прихванали я русалиитѣ,“ „zanele je rusalije“), обаждатъ на кралицата, и тя, заедно съ гайдаря и останалитѣ, бърза танцувайки къмъ нея. Дошла тамъ, тя танцува около прихванатата заедно съ другитѣ момичета, докато пъкъ водачътъ стои до нозѣтѣ на припадналата, а свирачътъ при главата ѝ. Момичетата и кралицата пѣятъ при играта:

Rusalico sejo nasa!
Rusalijo cveće nase!
Mila seko slavo naša,
O pomozi, blagoslovi!
Oj izbavi i podigni
Dragu našu čedo tvoje,
Da ti i ona pesmu poje![1]

Кралицата настѫпя съ пета пѫпа на падналата, послѣ пакъ танцува и пѣе съ другитѣ:

Oj peline! gorko cvece,
Izeeli nam zlato nase!
Podigni mi seju Milku,
Neka skoci kao jelen,
Nek povede kolo vito,
Silovito, ponosito!

Докато се пѣе тая пѣсень, роднинитѣ изтискватъ сокъ отъ пелинъ въ устата на болната, а тая диша тежко и лежи въ безпаметство. Тогава четиритѣ момичета я хващатъ за рѫцѣ и крака и я посятъ на рѣката. Отпрѣдъ върви водачътъ, послѣ кралицата, и слѣдъ нея гайдарьтъ. По

[1]) Русалчице и сестрице!
Русалко, наше цвѣте!
Мило сестро, наши праздникъ,
О помози, благослови!
Ой избави и подигни
Наша драга, твое чедо,
Да ти пѣе и тя пѣсень!

пѫтя тѣ пѣятъ една пѣсень: Паднали силни води, изморили половинъ свѣтъ, останала само райската градина и въ нея русалиитѣ. Тѣ бератъ цвѣтя, виятъ вѣнци и молятъ Бога да запре водитѣ, че момитѣ изгубили вече женихли. — Пѣейки така, миятъ момата въ рѣката, окичватъ я съ пелинъ и я водятъ пакъ назадъ, гдѣто сѫ я вдигнали. Тукъ кралицата прави съ меча единъ кръстъ по челото на болната, отваря ѝ очитѣ и ѝ дъхва. Болната се събужда тогава отъ безсилие и сѣда при своитѣ си. Между това на друго мѣсто е паднала друга жена или мома, и пакъ идатъ да повикатъ русалиитѣ и кралицата. И така върви прѣзъ цѣлия день и прѣзъ цѣлата Русалска недѣля.

Наблюдательтъ, който съобщава за обичая, забѣлѣзва, че прѣзъ първия день паднали въ безсъзнание 27 жени, 15 момичета и 6 дѣца, на втория 48 жени, 32 момичета и 11 дѣца, а на третия 25 момичета, 11 жени и 4 дѣца. Жителитѣ на Дубока обяснявали различно обичая. Едни казвали: тъй било наредено отъ Бога, откакъ свѣтъ свѣтува; други: това ставало отъ изпаренията въ това нездраво мѣсто; трети: причина било, че нѣкога загинали много хора въ пещерата, една жена ги била издала, и Богъ проклелъ женитѣ. Самъ наблюдательтъ е на мнѣние: „припадъцитѣ сѫ послѣдица отъ пиянството и разгорещеното въображение, тъй като прихващанията се смѣтатъ добродѣтель и отличие.“

При тоя сръбски обичай имаме нѣща, които напомнятъ нашитѣ нестинари и русалиитѣ. Общо съ познатитѣ огнеиграчи въ източна Тракия[1]) е участието на цѣлата община въ праздника, кладенето огньове, слагането трапеза, каденето съ тамянъ, пиенето, причитането отъ попа на гозбитѣ, танцуването общи хора, прихващането на женитѣ и убѣждението, че тукъ се касае за нѣкаква добродѣтель и за милость отъ горѣ. Общо съ русалиитѣ пъкъ е името на играчитѣ, датата на праздника и лѣкуването на припадналитѣ съ пелинъ, танци и наричания. Но докато при обикновенитѣ русалски игри у ромънитѣ има прихващания у самитѣ русалии-играчи и се касае за лѣкувания на болни отъ по-прѣди, тукъ, при тия чисто женски епилепсии, има прѣходни състояния, схващани като осѣнение свише, подобно на нестинарскитѣ пророчески видѣния и на издържливостьта въ огъня; освѣнъ това, самитѣ играчи не изпадатъ въ безсъзнание. Какъ е възникнала чрѣзъ контаминация тази особена форма на праздника у сърбитѣ, можемъ само да се досѣщаме. Къмъ по-старитѣ русалски игри и лѣкувания, както тѣ идатъ отъ ромънитѣ отвѫдъ Дунава, навѣрно се е прикрѣпила на новата почва и въ по-късно врѣме една по-стара игра съ друго назначение. Такава игра, близка по календарна локализация, съглеждамъ въ кралицитѣ („краљице“) на Св. Троица, праздпувани въ цѣла Сърбия. Поменахме по-горѣ т. н. ружичало: така се нар. по нѣкждѣ понедѣлникътъ на Томина недѣля, когато се прави задушница по гробищата.[2]) Името

[1]) Вж. студиитѣ ми, ч. I и II, СпБАН, IV (1912) и XIV (1917).

[2]) Вук Караџић, Рјечник, 147, s. v. „Ружичало“; Живот и обичаји, 27; Милићевић, Живот срба сељака, 107.

възлиза къмъ „ружа, ружица“ и нѣма нищо общо съ „другъ, дружити,“ макаръ и да е по-позната формата „дружичало,“ никнала по народна етимология.[1]) Но именно защото праздникътъ на розитѣ, свързанъ съ поменъ за мъртвитѣ, извиква по съзвучие на думитѣ прѣдставата за другарь и дружене, бързо къмъ него се прикрѣпя обичаятъ въ Тимошко за побратимяване на момчета и на моми по отдѣло. Младитѣ на тоя день играятъ, плетатъ вѣнци, размѣнятъ помежду си яйца и „дружичају се“, т. е. момчетата ставатъ за една година до тоя день „побратими,“ а момичетата „друге,“ за да се гледатъ прѣзъ това врѣме като братя или сестри.[2]) Възможно е, поводътъ за сближение и прѣнасяне да е даденъ не само отъ сходството на имената, но и отъ характера на игритѣ, както при коледаритѣ въ Гиляиско, кога тѣ се наричатъ и „русалии,“ поради близость на двата рода празднувания. При русалиитѣ въ Дубока, всѣкакъ, може да се прѣдполага съ голѣма вѣроятность подобенъ санкретизъмъ. Русалиитѣ ставатъ тукъ „кралици,“ понеже все прѣзъ Троичината недѣля ходятъ въ Сърбия момичета, прѣоблѣчени като „кралица,“ „краль,“ „байрактарь“ и „дворкиня,“ да играятъ отъ кѫща на кѫща, да пѣятъ, подобно на лазаркитѣ, пѣсни за всѣки членъ на сѣмейството и да събиратъ подаръци.[3]) Такъвъ обичай има и въ Пиротско, гдѣто прѣзъ „Русалница“ осемь моми ходятъ по кѫщитѣ да играятъ и четири отъ тѣхъ пѣятъ „Играй крале барактаре, кралица те подиграше“ и други пѣсни за домакина, домакинята, момъка, момата, и т. н.[4]) Въ областьта на Лужница (Моравско) по седѣнки пѣятъ една пѣсень, която захваща тъй:

Играла самъ р у с а л и ю,
Поди града под Совию,
Са дванаест момчетию . . .[5])

Тя се отнася навѣрно къмъ този обичай, гдѣто кралицитѣ сѫ такъвъ вариететъ на лазаркитѣ, какъвто сѫ другадѣ у насъ момитѣ, що правятъ буéнецъ.[6]) И както при буенеца, съ неговата буйна игра, има не само мома съ клюнкъ и мѫжки калпакъ, но и прѣбулена „булка,“ така при кралицитѣ има както краль съ мечъ, калпакъ и цвѣтя по него, така и кралица-булка съ бѣлъ пешкиръ на лицето.

Отвежда ли ни „краличиниятъ“ елементъ въ русалиитѣ къмъ познатитѣ у всички славяни пролѣтни привѣти и пѣсни отъ Великия

[1]) Срв. М. Мичко, „Das Grab als Tisch,“ Wörter und Sachen II. 146.

[2]) Срв. и Милићевић, п. с. 108.

[3]) Срв. В. Караџић, Рјечник, 309; Живот и Обичаји, 35; Милићевић, Живот срба сељака, 126.

[4]) В. Качановски, Памятники болгарскаго нар. творчества, 12; В. Николић, Српски Етногр. Зборник XVI (1910), 154.

[5]) В. Николић, п. с. XVI, 284.

[6]) Срв. за „буенеца“ А. Илиевъ, Сборникъ, 256; СбНУ. XII, 14; Янковъ, Бълг. нар. пѣсни, 245; Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 156, 403, 436; Извѣстия на Етногр. музей I, 6 нт.; Милетичъ, Старото бълг. население въ сѣверoизточна България, 160; Державинъ, СбНУ. XXIX, 162.

постъ до м. май.[1]) каталепсията е единъ религиозно-магически моментъ, обяснение за който ни даватъ нѣкои явления на шаманизма. Ще приведа като особено близъкъ по вжтрѣшенъ характеръ тоя случай, прѣдаденъ отъ етнолога Бастианъ.[2]) Въ Индия болни жени заставатъ въ права редица прѣдъ храма на богъ Сива и чакатъ да засвири отвжтрѣ музиката. Съ очи, отправени къмъ храма, съ разпуснати коси, тѣ биватъ попръскани отъ нѣколко мжже съ свещена пепель, послѣ, щомъ чуятъ музиката, която имъ дѣйствува силно, нѣкои отъ тѣхъ захващатъ да жестикулиратъ като бѣсни, въ знакъ че сж прихванати. Мжжетѣ ги ловятъ и ги водятъ къмъ единъ камъкъ, що служи като олтарь. Тамъ имъ се дава да пиятъ отъ единъ кокосовъ орѣхъ, и щомъ го изпиятъ, тѣ го хвърлятъ задъ себе си, слѣдъ което пакъ биватъ попръскани съ пепель. Най-послѣ тѣ падатъ безчувствени на земята, и тогава ги вдигатъ и отнасятъ отъ мѣстото. И други слѣдъ тѣхъ почватъ да движатъ глави напрѣдъ и назадъ, така че косата имъ хвърчи на вси страни, и тѣ могатъ сжщо да изпаднатъ въ безсъзнание. Но почти половината напразно чакатъ до вечерьта за щастието да бждатъ прихванати и изцѣрени; тѣ не успѣватъ, защото ужъ богъ Сива не ги погледналъ, тъй като не сж постили добрѣ, или не сж донесли достатъчно пари въ храма, или по друга нѣкоя причина. Сжщинската причина обаче е, че тѣ не сж достатъчно добри медиуми и не се поддаватъ лесно на самовнушение.

Защото, несъмнѣно, и тукъ, при „кралицитѣ" въ Сърбия или при поклонницитѣ на Сива въ Индия, както и при магическитѣ танци на калушаритѣ, прѣди всичко се касае за психотерапия, възможна въ границитѣ, въ които е дадена вѣрата въ тоя родъ лѣкувания и способностьта за внушаемость. За науката нѣма вече никакво съмнѣние, че поради връзката между състояния на организма и явления на съзнанието, не е ни най-малко изключено, да се влияе психически върху аномалиитѣ на духъ и тѣло, особено върху нѣкои функционални разстройства. Това влияние настжпва съ най-голѣмъ успѣхъ, когато пациентътъ споделя увѣреностьта на чародѣеца въ магическата сила на тайнственитѣ дѣйствия и думи. Християнската проповѣдь осжжда до най-ново врѣме популярнитѣ между народа „магесници", „баснарки" и „лѣкарици", тия „антихристови ученици" и „бѣсовски слуги", що „прелащають незлобивы души человѣчески"; тя възстава енергично противъ „бродници" и „биляре", които съ баяния и бурени лѣкуватъ суевернитѣ: така напр. въ едно ржкописно наше Слово отъ XVIII вѣкъ.[3]) Но всичкитѣ изобличения отиватъ на пусто, защото магьосницата непоколебимо поставя на свой редъ въпроса: „Аще есть врашко (т. е. дяволско) дѣло баяние, почто егда побаю и оздравееть болни?" И бол-

[1]) Срв. Е. В. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня I, 194 нт.
[2]) A. Bastian. Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankes. Berlin 1887, 59. Срв. Am Ur. Quell I, 167.
[3]) В. Качановскій, Памятники болг. нар. творчества, 22—26.

нитѣ продължаватъ да търсятъ помощьта на анатемосанитѣ лѣкари, безъ да се грижатъ за мнѣнието на черковнитѣ служители.

Не само чисто психически разстройства и неразположения, но и нѣкои физически недѫзи, които не изискватъ помощьта на хирургията, могатъ да се прѣмахнатъ или отслабятъ, щомъ се прибѣгне до услугитѣ на вѣщи и авторитетни прѣдставители на тоя родъ лѣкувания. Частно при народнитѣ лѣкари, вече самото повдигнато настроение при надеждата за подобрѣние, заедно съ силното впечатление на пациента отъ магическитѣ игри и похвати, увежда по-задоволително самочувствие. Както отчаяние, тѫга, скрѫбь разклащатъ здравето, чрѣзъ дѣйствието, що упражняватъ върху нѣкои органи (сърдце, стомахъ, гърди), така радостно възбуждение, довѣрчиво настроение, бодро упование повдигатъ физическитѣ сили, увеличавайки еластичностьта на организма.[1]) Дойде ли къмъ това, при народната обредность, и хипнозата на болния,— било че насрѣща му стои опитенъ хипнотизаторъ, който си служи съ разни срѣдства за увеждане на съня, на прихващанията, на каталепсията, било че самъ болниятъ, по силата на духовна концентрация и на патологически разположения, подпомогнати отъ музика и други възбуждения, стѣсни вниманието си въ висша степень и дойде до самозабрава, — тогава още по-настойчиво завладѣва вѣрата, че е настѫпила промѣна въ тѣлото.

Експерименталното проучване на хипнотическо-магическитѣ лѣкувания изтъква, между друго, голѣмата роля на чисто словесното внушение. На словеснитѣ прѣдстави се удава да извикатъ реакции, възможни само при обективни поводи, каквито въ сѫщность нѣма: изпѫкватъ не само усѣти, чувства и възприятия, по простото увѣряване, че тѣ сѫ на лице, но се явява дори бързъ и силенъ притокъ на кръвьта въ опрѣдѣлени части на тѣлото, усилва се млѣчното отдѣляне на гърдитѣ, прѣкратява се менструацията, и т. н.[2]) По такъвъ начинъ методитѣ на народнитѣ лѣкари, съ тѣхната магическа практика, — като я вземемъ очистена отъ всичко наистина суевѣрно или шарлатанско, — се досѣгатъ близо съ признатитѣ днесъ отъ научната медицина възможности за психическо лѣкуване. „Опитътъ въ послѣдната война, казва Максъ Десоаръ, ни запозна съ удивителната физиологична мощь на волята; той ни даде нови доказа за това, какъ душевното влияние на лѣкаря или на началника води къмъ забѣлѣжителни послѣдици.“[3]) И като излага практиката на сектантитѣ отъ Christian Science въ Америка, които вѣрватъ, че всѣки боленъ може да се излѣкува чрѣзъ подчинение и отъждествяване на волята си съ божествената воля,

[1]) Срв. народната приказка отъ Софийско, гдѣто се описва какъ една жена врачувала съ дръвце, вѣрвайки наивно, че то е донесено отъ Божи-гробъ, когато въ сѫщность то било просто дърво. „Додека сичките верпали, че това е чесно дърво, било лековито; а щомъ махнали да веруя, и дървото вече не било лековито. Та че рече, на лекуването много помага и веруването.“ Д. Вукадиновъ, СбНУ. XIII, 188.

[2]) П. Бехтеревъ. Срв. и примѣритѣ у А. Ветуховъ, Заговоры, заклинанія, обереги и др. виды народнаго врачеванія. Варшава 1902, 99 нт.

[3]) Max Dessoir, Vom Jenseits der Seele“. Stuttgart 1918, 246.

или чрѣзъ въздѣйствие отъ страна на извѣстни хора, що иматъ особено буденъ духъ и могатъ да заразяватъ и другитѣ съ своята доброта, излѣзла отъ Бога, Десоаръ допуска благоприятни резултати въ случаитѣ, когато се касае за лѣкуване на нервозни стомашни болки, на хистерични немощи и на всѣкакви парализии, които нѣматъ видима анатомична основа. Вѣрата тукъ значи нѣщо.[1]) Тя е безсилна обаче, когато се касае за разрушения въ тъканитѣ, макаръ тѣ да се понасятъ субективно по-леко. Нека добавимъ още, — за да разберемъ успѣха на психотерапията дори въ случаи на тежки кризи, — че множество болести иматъ тенденция да минаватъ къмъ здраве, слѣдъ извѣстно по-кратко или по-дълго врѣме, и че ако напр. единъ боленъ отъ възпаление на бѣлия дробъ повика на помощь чудодѣеца, тъкмо когато е настжпилъ вече обратъ къмъ подобрѣние и спасение (между петия и дванадесетия день), лесно може да се повѣрва, какъ психотерапията е помогнала и тамъ, гдѣто обикновениятъ лѣкарь не е могълъ да стори нищо.[2])

Довѣрието, което трѣбва да храни болниятъ къмъ лѣкаря-магьосникъ, е необходима прѣдпоставка. Това е забѣлѣзано отдавна, наблюдава се и днесъ. Още въ края на XIII вѣкъ знаменитиятъ испански медикъ Арнолдъ Виланова, — прочутъ като магьосникъ, ала не по-малко и добъръ наблюдатель, — пише въ едно свое медицинско съчинение: „За лѣкаря всичко се свежда къмъ това, да използува правилно страститѣ на човѣка, да добие неговото довѣрие и да тури въ движение въображението му: тогава той може да постигне всичко."[3]) Познатиятъ руски белетристъ-медикъ Вересаевъ бѣлѣжи, че на лѣкаря „вездѣ, на каждомъ шагу, приходиться бытъ актеромъ; особенно это необходимо потому, что болѣзнь излѣчивается не только лѣкарствами и назначениями, но и душою самаго больного; его бодрая и вѣрящая душа — громадная сила въ борбѣ съ болѣзнью . . . Могучую подержку оказываетъ завоеванная (— врачомъ —) вѣра, удивительно поднимающая энергію больнаго и его окружающихъ."[4]) Попадайки, слѣдователно, въ екстаза, танцувайки бѣсно и викайки около болния, калушарьтъ, подобно на шамана,[5]) се стреми да спечели довѣрието на своя пациентъ, като му внуши бодрость и сила, като го убѣди, че чрѣзъ заклинания и припадъци е билъ прогоненъ демонътъ, що причинява болестьта.

Защото най-често магическитѣ лѣкувания се практикуватъ въ срѣди, които отдаватъ болеститѣ на духове-демони, влезли у човѣка; тия демони, толкова разнообразни, колкото сж и болеститѣ, трѣбва само да се изкаратъ вънъ, за да настжпи изцѣление. Тази прѣдстава не е

[1]) Срв. моитѣ Студии I, 32 нт. и A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei.[2] Stutgart 1908, 30, 577.
[2]) M. Dessoir, ц. с. 247.
[3]) A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, 186.
[4]) В. Вересаевъ, Записки врача (1901).
[5]) Ср. Е. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня I, 372, съ отпратка къмъ трудоветѣ на A. Binet и A. Lang.

присжща, както може да се помисли, само на първобитни племена, недокоснати отъ европейска култура, или на по-стари епохи отъ историята; наопаки, тя е жива и до день-днешенъ въ много ужъ културни общества, които отдавна знаятъ научната медицина и всички технически придобивки на новото врѣме. Изглежда, като че ли въ това отношение невѣжеството се шири най-много и като че ли отъ това гледище нѣма никакъвъ значителенъ напрѣдъкъ у маситѣ въ течение на много вѣкове. Като захванемъ отъ V хилядолѣтие прѣди Христа, съ древнитѣ египтяни, сумери и асировавилонци,[1] и свършимъ съ съврѣменнитѣ граждани на коя и да е културна страна въ Европа, ние откриваме стжпка по стжпка прѣзъ всички епохи и всички народи дълбоко вкоренената вѣра въ демонически сжщества и зли духове, като причинители на заболяванията, и въ магически начини (главно баяния-заклинания, основани на внушението), за лѣкуването на всевъзможни болести, особенно на хроническитѣ. Танци и обреди на русалиитѣ задоволяватъ подпълно оная „склонность на човѣшкия духъ, да вѣрва най-драговолно всичко таинствено", за която говори още Тацитъ (A. I 22). Християнството сѣкашъ засиля тая вѣра, щомъ въ евангелията се говори постоянно за πνεύματα и δαιμόνια, съ които се бори Христосъ. И ако първитѣ черковни отци (Иреней, Арноби, Оригенъ, Августинъ и др.) доказватъ силата на Христа особенно чрѣзъ това, че ученицитѣ му умѣяли да прогонватъ тия духове и дяволи, да лѣкуватъ болни съ допиране на ржка и да възкресяватъ мъртви чрѣзъ думи и досѣгане,[2] несъмнѣнно е, че сжщитѣ докази говорятъ и въ полза на авторитета, съ който се ползуватъ у народа своеобразнитѣ оння праведници и заклинатели на демони, опрѣни на дохристиянски традиции.

Довѣрието на простия народъ е отъ напрѣжъ дадено по-скоро на врачалеца, магьосника или баячката, отколкото на специалиста-лѣкарь, съ неговата бездушна медицина. Въ древни врѣмена, при една по-примитивна аптека и по-несигурна медицинска помощь, рѣшително се прѣдпочита всесилната магия, както е дадена тя въ ржцѣтѣ на професионални магьосници. Перситѣ отъ епохата на Авестра напр. знаятъ три рода лѣкари: хирурзи, биляри и заклинатели, отъ които за прѣдпочитане се смѣтатъ не първитѣ и вторитѣ, съ тѣхния опасенъ ножъ и съмнителни трѣви, а послѣднитѣ, чиято дума (manthra) улучва прѣко злия духъ-мжчитель, влѣзълъ кой-знае защо у човѣка.[3] Високата оцѣнка на магьосника въ индоиранската културна епоха личи вече отъ това, че у индийцитѣ той е сжщеврѣменно и жрецъ (Atharvan), способенъ да прилага както свещенната, насочена къмъ благополучие магия (atharvan), така и врѣдната, черната магия (angiras). Магическата поезия на Атхарваведа, съ нейнитѣ демони, е сигурно тъй стара, както и чисто

[1] Срв. Fr. Lenormant, La Magie chez les Chaldéens. Paris 1874, 68 сл.
[2] Срв. L. Friedländer, Sittengeschichte Roms⁸ IV (1910), 258.
[3] Срв. V. Henry, Le Parsisme. Paris 1905, 147.

жертвената на Ригведа, съ нейнитѣ високи богове.[1]) И характерно е, че въ тѣзи химни и заклинания на древния Изтокъ ние се натъкваме на сжщитѣ възрѣния, които иматъ индианцитѣ въ сѣверна Америка, негритѣ въ Африка, малайцитѣ и монголцитѣ въ Азия, древнитѣ гърци и римляни и простиятъ народъ въ Европа. Въ много отношения шаманитѣ на сибирскитѣ племена, ангекокенъ на грьонланцитѣ, „медицитѣ" на индианцитѣ или иси-нианга на зулуситѣ сж истински жреци, които вѣрватъ, че чрѣзъ въртения, викове и екстатични състояния могатъ не само да лѣкуватъ болести, но и да влиятъ върху природата, докарвайки дъждъ и плодородие. И не само у своитѣ невѣжи съплеменници, но и у цивилизовани хора, чужди на психо-патологическия експериментъ, тѣ могатъ да извикатъ съ въздѣйствието си върху болнитѣ и съ страннитѣ си хипнотически припадъци впечатление на нѣщо мистическо, свръхестествено. Това зависи, именно, отъ чувството; зрителитѣ се поддаватъ на емоционално възбуждение, което ги прави неспособни за трѣзво наблюдение, така щото и при сеанситѣ на шамана настжпва сжщото самовнушение, което се наблюдава у културнитѣ послѣдователи на спиритизма и на всѣкакви тайни науки. „Спиритиститѣ, казва Десоаръ, се намиратъ отъ напрѣдъ въ едно настроение, въ което тѣ, отъ една страна, допускатъ и невѣроятното за възможно, а, отъ друга, взиматъ и най-простото за чудесно".[2]) Въ малокултурни и първобитни срѣди това е още по-естествено.

II

Институтътъ на русалиитѣ-калушари, макаръ день-днешенъ и чувствително стѣсненъ откъмъ кржгъ на дѣйствие, религиозенъ смисълъ и обществено значение, се родѣе отблизо съ тоя на шаманитѣ. Родството се простира дори върху тая точка, че както при пророцитѣ-лѣкари на сибирскитѣ племена, алтайци или телеути,[3]) ние имаме работа не само съ старотюркски религиозни прѣживѣлици, но и съ чуждо културно влияние, именно отъ страна на Индия, — и нѣкои искатъ да изведатъ самото име шаманъ, употрѣбявано у тонгузитѣ, отъ будийското çramana, аскетъ,[4]) — така и при нашитѣ русалии се касае вѣроятно за прѣплитане на прастари домашни традиции, безразлично тракийски или други, съ обредни и вѣрски заемки отъ гръко-римския свѣтъ, на който сигурно дължимъ името на игритѣ. За разлика, обаче, отъ първобитното шаманство, което спада къмъ официалния културъ на страната

[1]) M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. Lpz. 1908, I, 104, 110.
[2]) M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele, 193.
[3]) Срв. H. Vambery, Das Türkenvolk. Leipzig 1885, 121.
[4]) Произходътъ на името шаманъ е тъменъ. За разнитѣ хипотези, както и изобщо за шаманството, срв. Н. Харузинъ, Этнографія. СПбгъ IV (1905), 393 пт. Споредъ Дорджс Базаровъ думата шаманъ е манджурското саманъ, което означава човѣкъ „развълнуванъ, натжиленъ, възторженъ", genus irritabile vatum, по опрѣдѣлението на римлянитѣ. Срв. В. Богоразъ, „Къ психологіи шаманства у народовъ Сѣверо-восточной Азіи", Этнограф. Обозрѣніе XXII (1910), № 1—2, 5.

и се практикува като нѣщо узаконено, калушарството е отдавна принизено къмъ профаннитѣ обичаи, подобно на нестинарството и кукерството, които черковата осѫжда изцѣло. Сами русалиитѣ-калушари, въпрѣки всичко езическо въ сѫщностьта на обредитѣ имъ, се чувствуватъ, — все като другата категория праведници, пророци и лѣкари у насъ, нестинаритѣ, — добри християни или най-благочестиви праведници, които стоятъ подъ покровителството на светци (Св. Константинъ и Елена, или патронътъ на новоосвещаваната черкова), спазватъ множество нравствени и религиозни установения, търсятъ благословението или очищенията на черковата и си приписватъ чудодѣйната сила на светцитѣ. Интересна успоредица въ това отношение прѣдставятъ арабскитѣ магьосници-заклинатели въ сѣверна Африка, които си приписватъ свойства, познати добрѣ отъ мусюлманската агиография: да заповѣдватъ на природнитѣ сили, да ставатъ невидими, да общуватъ съ духоветѣ, и т. н.[1]) При тия явления на народната обредность се касае за сѫщото смѣшение на „бѣла" и „черна" магия, каквото се наблюдава често и въ други области на християнската или на мухамеданската ортодоксия. Още Хелиодоръ, гръцкиятъ романистъ отъ IV в. слѣдъ Христа, въ романа си Етиопски истории различава истинска отъ фалшива магия, като смѣта, че едната се обръща къмъ небето, борави съ богове и ползува хората, когато другата си служи съ билки и заклинания, призовава духове, подхранва лъжливи надежди и помага за непозволени дѣла. Ала това различие не се прокарва тъй строго на практика, и двата рода магии се отклоняватъ повече въ побуждения и цѣли, отколкото въ реквизити и дѣйствия.[2])

Общо между русалии и нестинари, отъ една страна, и разнитѣ категории шамани у азиатски, американски и австралийски племена, отъ друга, е тѣхната лѣкарска функция. Покрай многото други качества, които тѣ съединяватъ въ едно лице: да бѫдатъ посрѣдници между богове и хора, понеже знаятъ какъ се умилостивяватъ боговетѣ; да играятъ ролята на магьосници, които управляватъ врѣмето и влиятъ върху успѣха на посѣви, на ловъ, на военни походи; да разговарятъ съ духоветѣ и специално съ духоветѣ на умрѣлитѣ, благодарение на което отгатватъ тайнитѣ и прѣдсказватъ бѫдещето, — покрай всичко това, що ги прави жреци и пророци, тѣ умѣятъ да врачуватъ и да лѣкуватъ, като изгонватъ лошия духъ, болестьта, отъ болния и донасятъ бързо и чудно оздравяне.[3]) Тукъ съврѣменнитѣ шамани-калушари се спосрѣщатъ напълно съ класическитѣ поклонници на корибантитѣ, т. е. на опия демо-

[1]) Срв. E. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord. Alger 1909, 51 пт.

[2]) Срв. K. Jong, Das antike Mysterienwesen. Leiden 1909, 94—95.

[3]) Чукчитѣ въ Сибиръ дѣлятъ шаманитѣ си на три категории: 1. шамани-духовидци, които постоянно общуватъ съ духоветѣ и правятъ разни фокуси; 2. шамани-прѣдвѣщатели, които отгатватъ бѫдащето чрѣзъ съсрѣдоточение и „вътрѣшенъ гласъ"; и 3. шамани-заклинатели, които правятъ магии и медицина. По нѣкога тия три категории се съединяватъ въ едно и сѫщо лице. В. Богоразъ, „Къ психологiи шаманства" . . . Этнограф. Обозрѣнiе XXII (1910), № 1 2, 21.

нически сѫщества отъ свитата на богиня Кибела, на които се приписва оргиастика като тая въ култа на Сабазия-Диониса.[1]) Покрай другитѣ обреди и вѣрвания въ тѣхнитѣ мистерии, както тѣ проникватъ отъ прѣдна Азия въ Елада около V вѣкъ прѣди Христа, внимание обрѫщатъ пророчествата и чуднитѣ лѣкувания чрѣзъ екстаза. У Лукиана Зевсъ пита Аполона: „Какво ще кажешъ, сине мой? Защото вече това, което прѣдхожда думитѣ на оракула, възбужда страхъ. Цвѣтътъ на лицето ти е промѣненъ, очитѣ извърнати, косата настръхнала, движенията корибантски, и изобщо всичко у тебъ издава бѣсъ, вдъхва ужасъ и сочи мистическо“.[2]) Тѣзи корибантски движения не сѫ друго, освѣнъ екстатични танци, еднакво практикувани при разкриване на божествени тайни и при освобождение отъ болезнени напасти. Както личи отъ Аристофановитѣ Оси и отъ Платоновитѣ Закони,[3]) въ мистериитѣ на корибантитѣ жрецитѣ танцуватъ около приобщавания въ тайнствата, както и около болния или умопомраченин, и съ шумъ и викъ гледатъ да отстранятъ неджга му. Платонъ сравнява лѣкуването-посвещение у корибантитѣ съ начина да се успокояватъ дѣцата отъ бавачкитѣ чрѣзъ пѣние и движения, послѣ добавя: „Движението отъ вънъ овладѣва вѫтрѣшното движение, било то страхъ у дѣцата или бѣсъ у посвещаванитѣ. Слѣдъ тази побѣда скоро поличава, че въ душата е настѫпилъ покой и тишина“. Единъ ученъ днесъ, Прелеръ, сравнява пъкъ практиката на древнитѣ корибанти съ фанатичнитѣ танци и въртения на съврѣменнитѣ турски и персийски дервиши, за да изтъкне сходството въ извикването на екстатични пророчества и на свещенни лѣкувания или очищения.[4]) Не само съ дервишитѣ, но и съ сроднитѣ тѣмъ медици у малокултурнитѣ племена би трѣбвало да се сближаватъ тия корибанти, защото, колкото различни и да сѫ нѣкои външни атрибути на магьосницитѣ-жреци въ древния, срѣдневѣковния и съврѣменния свѣтъ, навредъ тѣ се схождатъ поразително откъмъ основни способи за увеждане оргиастически припадъци и видѣния и показватъ чудно еднообразие въ функциитѣ си като врачалци и лѣкари. Достатъчно е да наведемъ тукъ само три-четири примѣра отъ лѣкуванията и пророчествата на шаманитѣ, за да се види, колко тѣ си приличатъ на най-отдалечени едно отъ друго мѣста, напомняйки сѫщеврѣменно и нашитѣ русалии. Сходството се обяснява, разбира се, прѣди всичко съ еднаквитѣ психологически закони и съ еднаквата демонология на човѣшкия родъ при извѣстенъ общъ стадий на културата; отъ тукъ е обусловено и заемането въ други случаи.

Киргизитѣ въ Туркестанъ напр. сѫ дълбоко убѣдени въ магическата сила на своитѣ шамани, нар. бакса, които си приличатъ като двѣ капки вода съ „медицитѣ“ на американскитѣ червенокожи, културно-истори-

[1]) Срв. моитѣ „Нови свѣдѣния за нестинаритѣ“, СпБАН, XIV, 83 сл.
[2]) Срв. K. Jong, Das antike Mysterienwesen, 164.
[3]) Срв. K. Jong, п. с. 165.
[4]) L. Preller, Griechische Mythologie⁴ I, 656.

чески тъй далечъ отъ тѣхъ. Бакситѣ наслѣдяватъ своето звание отъ бащитѣ си. Тѣ не само знаятъ настояще, минало и бѫдаще, но могатъ, благодарение на връзкитѣ си съ духове, да докаратъ чрѣзъ магия горещина и студове, буря и грьмъ, дъждъ и снѣгъ, както и да цѣрятъ всички видове болести, да отстранятъ нещастие, и т. н. Левшинъ[1]) описва така методата на тѣхнитѣ лѣкувания: „Най-напрѣдъ баксата сѣда срѣщу болния, свири на своята кобза, пѣе, издава единъ дивъ викъ, жестикулира като бѣсенъ и прави различни, колкото трудни толкова и странни тѣлодвижения. Слѣдъ това скача отъ мѣстото си, говори нѣкакви безсмислици, грабва една нагайка и удря съ нея болния, съ надежда да изваря отъ него всички нечисти духове, що причиняватъ болестьта. Най-сетнѣ той ближе болния, хапе го до кръвь, плюе му въ лицето и се хвърля, въоръженъ съ ножъ, върху него, сѣкашъ иска да го убие. Тия дѣйствия, свързани съ много други все тъй абсурдни церемонии, продължаватъ деветь дни наредъ".

У якутитѣ, монголско племе отъ номади по р. Лена, шаманътъ бива посветенъ въ званието си чрѣзъ особенна церемония отъ страна на по-стария шаманъ.[2]) Обредътъ изисква да иде оня, който почувствува призвание за такъвъ, на висока планина или на чиста поляна, да облѣче специалното облѣкло на шаманитѣ и да повтаря формулата, що му се подсказва. Той е дълженъ при заклеването да се отрече отъ Бога, отъ всичко мило и драго, и да даде обѣщание, че ще посвети цѣлъ животъ на духа-демонъ, който пъкъ ще изпълня просбитѣ му. Узналъ отъ учителя си, кой духъ кѫдѣ живѣе, какви болести причиняватъ духоветѣ и по какъвъ начинъ тѣ могатъ да бѫдатъ умилостивени, шаманътъ — слѣдъ редица други приготовления — започва практиката си на лѣкарь. Повиканъ да цѣри нѣкой боленъ, той облича вълшебната си дреха и въ тишината на нощьта бие на барабана си, призовавайки своя духъ-покровитель. Осѣни ли го послѣдния, той захваща танца си, отначало по-бавно, послѣ все по-силно и по-силно, докато най-сетнѣ му се открие въ пророческа екстаза причината за нещастие или болесть на пациента. „Въртейки се, танцувайки и биейки на барабана, той се отправя съ пѣсень къмъ болния; тукъ той съ нови заклевания прогонва болестьта, като я плаши или я изсмуква съ уста отъ болното мѣсто и я носи насрѣдъ колибата, гдѣто пъкъ, слѣдъ много спорове, просби и заклевания, я изплюва, изгонва, изхвърля вънъ съ ритници, или я духва отъ длань далеко на небото или подъ земята". Послѣ шаманътъ врачува, бидейки надаренъ отъ вѣщия духъ: отговаря на въпроситѣ и разказва, що е видѣлъ на оня свѣтъ.

Сроднитѣ долгани си прѣдставятъ болестьта на човѣка като враждебенъ духъ, влѣзълъ въ него да го яде или гризе. Шаманътъ има за задача тъкмо изгонването на духа, и това прави той, като му прѣдлага

[1]) Levchine, Description des hordes et des steppes des Kirghiz — Kazaks. Paris 1840, 356 нт.; срв. Fr. v. Schwarz, Turkestan. Freiburg 1900, 60.

[2]) В. А. Серошевскій, Якуты. СПбгъ 1896; срв. Н. Харузинъ, Этнографія IV, 424 нг.

да остави човѣка и да мине въ изписаното съ вѫгленъ, боя или кръвь отъ животно дървено изображение на човѣкъ или на еленъ. Духътъ не се съгласява, навежда разни доводи за оставането си у човѣка, ала на край, убѣденъ отъ шамана, приема да се прѣсели въ прѣдмета, който послѣ се оставя нейдѣ въ гората или вънъ отъ селището. Когато духоветѣ не се съгласяватъ да напуснатъ доброволно болния, шаманътъ ги извлича на сила и ги вкарва въ изписана отъ по-рано дървена риба. Извличането става чрѣзъ изсмукване на духа отъ болния, чрѣзъ порѣзване съ ножъ на кожата или чрѣзъ пришиване къмъ нагрѫдника на костюма изображението на водната птица гагара, която кълве болния. Прогонениятъ духъ отива въ долния свѣтъ, за да се върне пакъ, ако не му се попрѣчи. Пациентътъ се освобождава окончателно, като се прокара прѣзъ отвърстието на единъ уредъ, подобенъ на гребенъ, — и както гребенътъ чисти паразититѣ отъ главата, така чисти остатъцитѣ на болестьта оня уредъ.[1])

Холандскиятъ пѫтешественикъ E. Isbrands Ides, посѣтилъ въ 1693 г. Китай, ни дава картината на единъ тунгузки шаманъ, когото видѣлъ по долното течение на Верхная Тунгуска.[2]) Описалъ подробно вълшебната дреха на магьосника, окичена съ всевъзможни животински фигури и желѣзни орѫдия, неговитѣ панталони, тъй сѫщо окичени съ разни желѣзни дрънкалки, както и обущата, шапката и рѫкавицитѣ му, той ни запознава и съ дѣйностьта му. Когато шаманътъ иска да прави магия, взема въ лѣва рѫка приготвенъ по тамошния обичай тѫпанъ, и въ десна рѫка една плоска прѫчка, послѣ скача на високо така, щото да издаватъ желѣзнитѣ прѣдмети по него силенъ шумъ. Сѫщеврѣменно той издава викове, сѣкашъ реве. Магическото прѣдставление имало за цѣль да открие кражби. Получилъ хонорара си, шаманътъ взелъ да скача и да се провиква, докато на колибата, оставена отгорѣ открита, кацва една черна птица. Щомъ съгледалъ тая, той падналъ въ безсъзнание. Като полежалъ така, дошелъ пакъ на себе си, и обадилъ на запитвача, кой го е ограбилъ и другото, за което го питали. „Магьосническата дреха бѣ тъй тежка, щото азъ едва я подигнахъ съ една рѫка“, бѣлѣжи пѫтешественикътъ. — Въ случая екстазата има за цѣль не лѣкуване, а пророчество, ала тя е сѫщата и при лѣкуване, щомъ и тамъ танецъ, шумъ и ревъ водятъ къмъ внушение.

Както въ Сибиръ, става магическото лѣкуване и у жителитѣ на далечния о-въ Борнео. Единъ пѫтешественикъ описва, какъ магьосникътъ, нареченъ тукъ balian, цѣри болнитѣ.[3]) Тя бие на барабанъ силно, като пѣе и издава крѣсъци отъ врѣме на врѣме, послѣ танцува

[1]) В. Н. Васильевъ, „Изображенія долгано-якутскихъ духовъ, какъ атрибуты шаманства“, Живая Старина XVIII (1909), вып. II—III. 267 нт.

[2]) Вж. Otto Stoll, Suggestion und Hypnose in der Völkerpsychologie² Leipzig 1904, 28—29.

[3]) P. Te Wechel, „Errinnerungen aus . . . Borneo, in bes. Hinblick auf die animistische Lebensauffassung der Dajak,“ Internationaler Archiv für Ethnographie XXII (1914), 45, 51.

и внезапно изкача изъ вратата, лѣга въ единъ трапъ, влиза пакъ въ стаята, доближава се до легналия на земята боленъ, цѣлува тѣлото му и бързо излиза навънъ, за да изплюе болестьта.

Че магьосникътъ, благодарение на внушението, постига по нѣкога резултатъ, е несъмнѣно. Самъ той вѣрва твърдо въ своето изкуство, и къмъ края дѣйствува въ състояние на едно духовно напрежение, което засилва убѣждението му въ собствената свръхестествена сила. Така е и навредъ другадѣ, гдѣто шаманитѣ не сѫ шарлатани, що злоупотрѣбявать съ невѣжеството на масата, като симулиратъ нѣкакво прихващане; и фактътъ, че сами шаманитѣ, кога се разболѣятъ (у бурятитѣ въ Сибиръ, напр.), викатъ на помощь пакъ своитѣ здрави колеги, показва явно, колко искрено тѣ се мнятъ способни за очакваното изцѣление. Колкото се отнася до процедурата на лѣкуването, прави впечатление това изсмукване и изплюване на болестьта, еднакво у якутскитѣ шамани и у магьосницитѣ на Борнео. Сходството на терапевтическата метода въ двѣ тъй отдалечени и толкова различни инакъ срѣди се обяснява задоволително, само като приемемъ, че тукъ и тамъ се касае за едно традиционно лѣкуване чрѣзъ внушение, при което изходна точка на странната практика образува дългиятъ доказанъ опитъ, истинскиятъ успѣхъ на подобна медицина.[1])

Основно явление при разнитѣ случаи отъ шаманско лѣкуване и шаманска екстаза е, несъмнѣно, внушението. Както показватъ етноложкитѣ наблюдения и психоложкитѣ изслѣдвания, то може да се постигне вече чрѣзъ словото; то води при това къмъ дълбоки промѣни въ душевния животъ и въ общото състояние на организма. И безъ да се прибѣгва до какви и да е външни срѣдства, каквото досѣгане, фиксиране съ погледъ, жестове и втренчване на субекта въ свѣтълъ прѣдметъ, пакъ може да се мине въ сънъ, т. е. въ суггестивна хипноза. „Въ врѣме на този сънъ, казва Отто Щолъ, вие можете да извикате, — чрѣзъ просто устно увѣрение, че ще настѫпи това или онова у спящия, — редица интересни явления. Вие можете да отслабите членоветѣ му (суггестивна парализа, хемиплегия; параплегия) или да го вцѣпените (суггестивна каталепсия, суггестивни контрактури), можете да накарате чрѣзъ внушение спящия да извърши всѣкакви движения (суггестивенъ автоматизъмъ), както и да понизите чувствителностьта му (суггестивна аналгезия или анестезия) или да я повисите (суггестивна хиперестезия). При по-висока степень на хипнозата вие можете да достигнете, по-нататъкъ, да направите спящия — лунатикъ (суггестивенъ сомнамбулизъмъ), които машинално и безволево върши заповѣданитѣ или пророкуванитѣ отъ хипнотизатора нѣща. Въ тая стадия се явява възможно да мѣните или отмѣнявате произволно всички специфични усѣтни енергии, вкуса, слуха, зрѣнието, пипането."[2]) Не по-малко важенъ е тукъ, обаче, и добрѣ обоснованиятъ

[1]) Срв. Otto Stoll, Suggestion und Hypnose, 127.
[2]) O. Stoll, ц. с., 7—8.

фактъ, че „не малко индивиди, и между тѣхъ такива, които не могатъ да се хипнотизиратъ, или могатъ само непълно, се оказватъ податливи и въ будно състояние за внушение въ необикновена мѣра, при което и у тѣхъ се наблюдаватъ въ будно състояние явленията, достжпни при хипнозата: суггестивно вцѣпенение, отслабване, контрактура, промѣна на усѣщанията и пробуждане на измами (илюзии и халюцинации) отъ всѣкакъвъ родъ." Най-сетнѣ, „напълно сигурно е, че по-голѣмата часть отъ човѣчеството, статистически взето поне 80—90 % отъ обикновенитѣ хора, и то отъ двата пола, се поддаватъ на внушения, гдѣто поличаватъ всички прѣходи отъ едва повлияна воля или посока на мисъльта и на дѣйностьта, до най-буйнитѣ халюцинации на съвършения сомнамбулизъмъ. Никое съсловие и никоя степень на образование не е прѣдпазена срѣщу подобни влияния на внушението," така щото „достжпностьта за тѣхъ се оказва едно широко разпространено и нормално качество на човѣшката душа." [1])

III

При магическото лѣкуване на шамани и на русалии-калушари заслужва да отбѣлѣжимъ още слѣднитѣ типични особености:

1. Припадането (прѣнасянето). — Било че имаме работа тукъ съ екстатични конвулсии или съ пълно безчувствие, то се смѣта за бѣлѣгъ на „прихващането," за доказателство, че душата е напуснала тѣлото, за да се рѣе въ други свѣтове, или че злитѣ духове, причинители на болестьта, сж влѣзли отъ болния у играча, отъ когото послѣ ще бждатъ прогонени съвсѣмъ.[2]) Между българитѣ е разпространена вѣрата, какво най-добри баячки и врачки ставали ония жени, които прѣзъ нѣкоя остра болесть сж били извѣстно врѣме въ delirium; слѣдъ оздравяването си тѣ сж убѣдени, че сж „се прѣнасяли на оня свѣтъ," чрѣзъ което сж придобили особена сила и дарба да врачуватъ.[3]) Нестинаритѣ у насъ сжщо тъй откриватъ тайни, вѣщаятъ бждещето, говорятъ за умрѣлитѣ, прѣпоржчватъ очищения и жертви за болнитѣ, слѣдъ като сж били извънъ себе си, или слѣдъ като почувствуватъ въ себе си духа на светеца-покровитель, който ги е пазилъ да не горятъ въ огъня.[4])

[1]) O. Stoll, Suggestion und Hypnose, 12—13.

[2]) Нека забѣлѣжимъ още, че едноврѣменно съ прихващането бива счупено и гърнето съ водата — навѣрно, защото тамъ е влѣзла сжщо демоническата сила, която трѣбва да бжде прокудена. — Въ Ромъния слѣдъ погребението на мъртвеца една близка роднина или специално наета жена ходи въ течение на шесть седмици на гроба, прикажда го три пжти, обикаляйки съ тамянъ въ едно пръстено гърне, и най-сетнѣ хвърля гърнето на гроба и го строшава. Вѣрва се, че по такъвъ начинъ ще бждатъ прокудени злитѣ духове, що заплашватъ мъртвеца. Globus LXIX, 198.

[3]) Д-ръ И. Басановичъ, СбНУ. V, 76. — Вѣрата въ пророческия даръ на умиращия (F. Liebrecht, Zur Volkskunde, 37) се гради сжщо на това, че умиращиятъ се смѣта да е прѣнесенъ, да е на пжть за оня свѣтъ.

[4]) Вж. у мене, „Нови свѣдѣния за нестинаритѣ," СпБАН. XIV, 76. — За прѣнасяния на оня свѣтъ и обаждане, какво се е видѣло тамъ, срв. СбНУ. XIX, 176: за мома умрѣла и паднала въ летаргия въ Родопско се казва, че е „настисала." Вѣрва се, че такава, оживѣла, разказва за видѣното въ задгробния свѣтъ. „Само много праведнитѣ хора нападатъ въ такава летаргия." Ст. Н. Шишковъ, Родопски Напрѣдъкъ VIII (1911), 68. Срв. пѣсеньта

Шаманитѣ у сибирското племе чукчи наричатъ прѣнасянето — „потапяне“ (отъ глаг. annáarkin, „той се потапя, вдълбочава“). При това състояние, което настжпва слѣдъ екстазата чрѣзъ пѣене и биене на тжпанъ, тѣлото на шамана остава да лежи на кожата, а душата му се прѣнася въ подземния свѣтъ или въ надземния. Тогава тъкмо шаманътъ се бори съ врѣдоноснитѣ духове, като призовава на помощь духоветѣ-помощници, които идатъ въ видъ на звѣрове и птици.[1])

Шаманътъ смятря припадъка си, хистеро-епилептичното явление, като голѣма милость на духоветѣ; за него това е необходима прѣдпоставка на откровението или лѣкуването. „Очитѣ на магьосника,“ пише единъ пжтешественикъ за обичая у лопаритѣ, „се извъртѣха, лицето му измѣни цвѣта си, брадата му се забърка . . . Всички присжтствуващи пазѣха грижливо, да не се приближи нѣкой до гадателя, въ това му състояние. Лопарътъ лежеше съвсѣмъ като мъртавъ до четвъртъ часъ, и малко по малко, дохождайки на себе си, взе да ни гледа съ заблуденъ погледъ.“[2]) Подобно явление прѣдставя и шаманътъ у ескимоситѣ. „Въдворява се“, пише другъ пжтешественикъ, „ненарушимо безмълвие. жрецътъ се вглжбява въ мислитѣ си, очитѣ на околнитѣ се устремяватъ върху му. Слѣдъ нѣколко минути той почва да трепери, леки тръпки се забѣлѣзватъ по лицето му, по членоветѣ му. Тѣзи движения растятъ до силни мишечни подръпвания и, най-сетнѣ, минуватъ въ конвулсии на цѣлото тѣло; той се тресе като отъ силна треска. Отъ врѣме на врѣме конвулситѣ се съпровождатъ отъ нѣкакво мърморене и хълцане; венитѣ му се надуватъ страшно, кръвообращението му се ускорява. Въ жреца сега е влѣзълъ духътъ; всичкитѣ му думи и дѣйствия се приписватъ вече не нему, а на тоя духъ.“[3]) За гилякитѣ отъ Сахалинъ единъ наблюдатель казва: „Всичката сила на своята самохипноза, прѣдизвикана чрѣзъ бѣсни викове, наркотични срѣдства, шемедни барабанни удари и буенъ танецъ, шаманътъ използува за това, да уведе въ себе си онази висша чувствителность, благодарение на която той ще види и ще чуе своитѣ духови-покровители. Ние трѣбва да му вѣрваме напълно, че той наистина ги вижда и чува. И съ своята вѣра той хипнотизира и околнитѣ.“[4]) Послѣднитѣ, спор. сигурнитѣ пока-

отъ Малгарско, тамъ, 56, за прѣнесена Калуда, която разказва, че на оня свѣтъ богаташитѣ седѣли на тъмно, а сиромаситѣ на свѣтло и на пълна трапеза. Въ Вакарелъ (Ихтиманско) се подпизава отъ скоро единъ „светецъ,“ признатъ и слушанъ отъ всички, който добилъ пророческия си даръ откакъ седемь дни билъ „прѣнесенъ“ и видѣлъ, какво става на оня свѣтъ. Той светецъ, родомъ отъ Софийско, заповѣдалъ на момитѣ въ онова село да не носятъ свѣтли „лютйци“ (желти лъскави пулове) на коланитѣ си, защото Господь не искалъ това, и ги заплашилъ, че ще вали снѣгъ на Петковдень (1919 г.), което наистина станало. Отъ това чудо повѣрвали въ него и поповетѣ. Той поискалъ на Гергьовденъ да не се коли курбанъ и вмѣсто това съ събранитѣ пари да се поправятъ развалденитѣ монастирища и черкови въ околностьта. Селянитѣ изпълнили точно нарежданото му, защото той ги заплашвалъ съ продължителни студове и дъждове, — като тия, що далъ Господь до тогава, поради грѣховетѣ имъ. — Това по устни достовѣрни съобщения.

[1]) В. Богоразъ, Этнографъ, Обозрѣніе XXII, (1910), № 1 и 2, 26—27.

[2]) Срв. Н. Харузинъ. Этнографія IV, 432.

[3]) Н. Харузинъ, ц. с. 420.

[4]) Leo Sternberg. „Die Religion der Giljaken“, Archiv für Religionswissenschaft VIII (1904), 464.

зания на учения свидѣтель, се заразяватъ напълно отъ екстазата на шамана и сподѣлятъ халюцинацитѣ му.

Отъ такова сѫщото естество е религиозното възбуждение у нестинаритѣ, при които лично и масово внушение се прѣплитатъ неуловимо.[1]) Все така дохаждатъ въ несвѣсть и калушаритѣ, както вече знаемъ, и изваждането имъ отъ безчувствие става крайно прѣдпазливо.[2]) Колкото по-лесно изпада въ трансъ играчътъ, т. е. колкото по-вѣщо го хипнотизира ватафътъ, толкова по-скоро ще се излѣкува и болниятъ. Затова се прѣдпочитатъ като калушари разположенитѣ къмъ неврози и внушение. Разположенията могатъ да се увеждатъ и изкуствено, чрѣзъ систематическо упражнение, — както учи примѣрътъ на инопленмеиитѣ шамани, които постятъ, уединяватъ се, даватъ възможность на въображението си да работи въ опрѣдѣлена посока, учестяватъ припадъцитѣ си, стремятъ се къмъ по-голѣма яснота на видѣнията си, и т. н.[3]) Сѫщинскиятъ шаманъ у гилякитѣ е по правило човѣкъ, що страда отъ разни форми на хистерията, било придобита, било (както е най-често) наслѣдствена.[4]) Изобщо въ Сибиръ шамани ставатъ прѣдимно такива индивиди отъ двата пола, които сѫ възбудими и нервозни и клонятъ къмъ епилептични припадъци, ако не сѫ станали такива чрѣзъ психическа дресура.“[5]) И тъкмо върху почвата на тази нервозность и хистерия никнатъ най-добрѣ „дарбитѣ“ за ясновидство, за трескави фантазии и за натрапчиви прѣдстави. Шаманитѣ сѫ лица, податливи на самовнушение и способни да внушаватъ на другитѣ. Ватафинътъ у насъ, който командува, попръсква, досѣга и гледа упорито въ очитѣ, играе ролята на главенъ хипнотизаторъ; той съдѣйствува, наредъ съ танци, въртения, пѣсни и провиквания, за увеждане каталепсията на едного или на по-вече отъ другаритѣ си. Съвсѣмъ така и магьосницитѣ-лѣкари въ днешна Индия падатъ слѣдъ танеца си като трупове около болния, за да му внушатъ, че сѫ изгонили демона.[6])

2. Заклинанието. — Думитѣ, що се казватъ отъ калушара или шамана, сѫ голѣма тайна, подобно на баянията и иматъ сигурна власть върху демонитѣ (болеститѣ). Основани на вѣрата въ внушителната сила на словото, особено на ритмичното слово, тѣ се различаватъ по това отъ обикновената молитва, че искатъ да налагатъ, да принуждаватъ, да заставятъ.[7]) Тѣ се отличаватъ отъ тая молитва и по реци-

---

[1]) Вж. у менъ, СпБАН. XIV, 94.
[2]) Срв. Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 484.
[3]) Срв. Н. Харузинъ, Этнографія IV, 411.
[4]) Leo Sternberg, ц. ст. 469.
[5]) O. Stoll, Suggestion und Hypnose, 21.
[6]) Вж. по-долу, стр. 198.
[7]) Изглежда, обаче, и при молитвата въ извѣстни случаи да не стои инакъ. „Вѣрата въ дѣйствената сила на тържествената и задушевна молитва почива първоначално на убеждението, че чрѣзъ силата на словото и на формулата може да се завладее богътъ, да се принуди волята му. За очакваного дѣйствие-резултатъ най-важно прѣдусловие е сполучливата дума“. Така H. Usener, Götternamen. Bonn 1896, 335.

тацята си. Къмъ особената имъ стилна форма и къмъ съдържанието-заклеване иде твърдѣ високиятъ или едва чутниятъ тонъ на гласа. Доколкото чрѣзъ тѣхъ се застрашава и прокужда злиятъ духъ, шаманитѣ и калушаритѣ ги крѣщятъ, придавайки така на думитѣ сжщата материална сила, каквато иматъ и заплашванията съ оржжия, съ удряния. Доколкото пъкъ то сж тайнствени заклевания, които не трѣбва да бждатъ чути и научени отъ профанни лица, тѣ се изговарятъ съвсѣмъ тихо, шепнатъ се ниско (въ ухото на пациента). Такава рецитация ни е позната отъ асировавилонскитѣ обреди: тамъ заклинателнитѣ формули се шепнатъ въ ухото на жертвеното животно.[1]) Нея срѣщаме и въ магията на класическитѣ народи. Ако молитвитѣ къмъ боговетѣ се отправятъ съ срѣденъ или по-силенъ гласъ, нарицанията на разнитѣ магьосници се характеризуватъ особено чрѣзъ „мълчаливото“ си произнасяне. Разбира се, у единъ Луканъ (VI, 429) „Assyria scrutetur sidera cura aut si quid tacitum, sed fas erat“ трѣбва да се схваща въ смисълъ, че tacitus не значи безгласно, а полугласно, както и при „tacitus susurrus“ или при „tacitae commercia linguae“, кога се заклеватъ мъртвитѣ, у сжщия авторъ (V, 104; VI, 700). Въ тази редица спада и изискването въ литургията на Митра, да се прави молитвата ἀτόνῳ φθόγγῳ, ἵνα μὴ ἀκούσῃ. Магьосницата Медеа заклева дракона „septeno murmure“ (Valerius Flaccus VII, 464); и т. н.[2])

Въ естеството на тоя родъ тайнствени импровизации или заучени текстове лежи, да не се допуска ни най-малка грѣшка при произнасянето, тъй като тя би могла да има опасни послѣдици за магьосника, ако не обезсилва просто думитѣ му. Не само у насъ,[3]) но и другадѣ това явление е добрѣ познато, и особено сж били изтъквани строгитѣ прѣдписания въ това отношение на староиндийскитѣ религиозно-обредни текстове.

Като оставимъ открить въпроса, доколко това опрѣдѣление важи изобщо за „първоначалната“ молитва, ще забѣлѣжимъ, че неведнъжъ молитвата може да се прѣлива неусѣтно въ по-старото заклинание и че сж възможни дори случаи, гдѣто двѣтѣ концепции сж заедно едновременно. При обичая срѣщу Бъдни-вечеръ, извѣстенъ въ Софийско и Кюстендилско, да се вади навънъ трапезата и да се кани на вечеря Германъ, покровительтъ срѣщу градушка, домакинътъ казва слѣдното пожелание-покана: „Джермане, Джермане, облаче! Дойди да вечеряме! Сега да дойдешъ, а лѣтоска очи да ти не видимъ ни на нива, ни на ливада“ (Й. Захариевъ, Кюстендилско Краище, 163. Срв. моитѣ Студии I, 79-80.) Молбата да дойде на вечеря е отправена къмъ светеца Германъ, персонификация на праздника, а невѣжливото отпращане — къмъ материализирания въ облака демонъ на градушката, тъждественъ съ него. Доколко цѣлата просба е държана въ стила и духа на заклинанията срѣщу демони, показва родството ѝ съ баянията за лѣкуване, които тъй сжщо отпраждатъ магически (съ думи и съ дѣйствия) болеститѣ въ „пуста гора“, гдѣто се праща и Германъ-Джерманъ въ нарицания отъ Царибродско, Пиротско и Кюстендилско.

За подобни компромиси на вѣрвания и настроения отъ различни религиозно-исторически епохи въ единъ-единственъ обредъ важи думата на Вундта: „Гдѣто заклинанието се примѣсва къмъ молитвата или дори дохажда на нейно мѣсто, тамъ имаме бѣлѣгъ, че култътъ на демонитѣ още не е изчезналъ съвсѣмъ отъ култа на боговетѣ.“ W. Wundt, Völkerpsychologie, II Bd., III Theil (1909), 658.

[1]) E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament³. Berlin 1903, 604.

[2]) Вж. S. Sudhaus, „Lautes und leises Beten,“ Archiv für Religionswissenschaft IX (1906), 197.

[3]) Срв. напр. Г. Голѣмановъ, СбНУ. XXX, 7, 45.

Ако македонобългарскитѣ русалии не си служатъ съ заклинания, изневѣрвайки така на практиката на калушаритѣ въ Молдава и другадѣ, и призоваватъ на помощь едничко светеца, що празднуватъ, това се обяснява като нова християнска вноска. Молитвата помага тукъ досжщь тъй, както и магическото прѣкръстване (въ християнски духъ) съ голия мечъ по челото на хората или по кжщитѣ.

3. Голитѣ мечове въ ржцѣтѣ на калушари и русалии сж нагледно свидѣтелство за вѣрата, какво желѣзото и оржжието отпжждатъ злитѣ духове. Както на нѣкои годишни праздници и при други важни случаи се гърми съ пушка, за да се прогонятъ демонически сжщества, болести и гадини,[1] така прѣзъ врѣме на русалскитѣ игри се маха съ мечове надъ главата на заболѣлитѣ или надъ главата на ония членове отъ русалийската дружина, които сж принудени по нѣкаква нужда да оставятъ на страна собственитѣ си мечове, и поради това се смятатъ за незащитени отъ „лошотии“. Старитѣ литовци вървѣли при погребение съ голи мечове около трупа, сѣкли въздуха наоколо си и викали: „Махайте се, махайте се, зли духове“.[2] (Спор. Плиния, суевѣрнитѣ римляни вѣрвали, че който бжде обиколенъ 3 пжти съ мечъ, щѣлъ да се прѣдпази отъ врѣдни магии, noxia medicamenta.[3]) Прѣдводительтъ на русалийската дружина въ южна Македония дори носи като бѣлѣгъ на своето достоинство една сѣкира и се нарича споредъ нея „балтаджия“. Въ това отношение той може да се приравни съ шаманитѣ у много народи. „Злитѣ духове, пише за татаритѣ единъ руски етнографъ, се боятъ отъ металитѣ, особено отъ желѣзото, затова шаманътъ обкача своя плащъ съ значително количество желѣзни и мѣдни дрънкалки; по сжщата причина, въ врѣме на мжчително и продължително раждане, той тича около родилката съ гола сабя въ ржка, мислейки че така уплашва злия духъ, що се е вселилъ въ болната. Или забива въ земя сабята съ острие къмъ възглавницата на болната, за да застраши злитѣ духове. У минусинскитѣ татари, когато вехматъ дѣтето отъ люлката, турятъ тамъ желѣзни ножици, разбира се, за да не се посели злиятъ духъ въ люлката“.[4])

Тъкмо защото желѣзото и желѣзнитѣ прѣдмети или уреди минуватъ и въ Европа и въ други страни на Изтокъ като сигурно срѣдство противъ опасни духове и болести, тъкмо затова магьосници, заклинатели и всевъзможни народни лѣкари си служатъ — било за самоотбрана, било за обезврѣдяване на невидимитѣ пакостни стихии у другиго — съ стомана, ножове, топори, и т. н.[5]) Както духоветѣ ядатъ, пиятъ, спятъ,

[1]) F. Liebrecht, Zur Volkskunde. Heilbronn 1879, 319. Срв. у насъ напр. К. Шапкаревъ, Сборникъ VII, 164, 169; СбНУ. XV, 59.

[2]) Срв. G. Kampffemeyer, Globus LXIX, 375.

[3]) Riess, „Aberglaube“. Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie I, 51.

[4]) Н. Веселовскій, „Пережитки нѣкоторыхъ татарскихъ обычаевъ“, Живая Старина XXI (1912), 35.

[5]) J. G. Frazer, The Golden Bough, P. II, 105 нт., 282 нт. F. Liebrecht, ц. с. 312 нт., 320 нт.; E. Tylor, Anfänge der Kultur I (1873), 140. А. Веселовскій, Изъ исторіи романа I, 365 нт.; Д. Матовъ, ПСп. XLI, 994.

женятъ се и раждатъ дѣца, така тѣ могатъ да бждатъ ранявани и даже убивани.[1]) Познато е добрѣ, какво значение се пада на желѣзото въ индийската, китайската, еврейската и мусюлманската магия.[2]) Ножъ, сабя или друго оржжие се туря въ Персия, въ Турция, у разни мухамедански народи, подъ възглавницата на болно дѣте, на лехуса и пр., за да пази отъ демонитѣ.[3]) Съвсѣмъ тъй е у малокултурнитѣ слоеве на западнитѣ народи, гдѣто при обреди, баяния и врачувания често се манипулира съ желѣзни сѣчива и нѣща. Ако въ едни случаи обикновени хора носятъ въ джеба си, въ ржката си или изобщо съ себе си ножъ, гвоздей, парче стомана, гривна, пръстенъ, и т. н., за да се прѣдвардятъ отъ пакостни влияния,[4]) други пжть професионални магьосници вършатъ съ тия прѣдмети редица дѣйствия, все съ ясното назначение да се държатъ далечъ „лошотиитѣ“, мислени като материални или невидими сжщества. Въ Германия, Дания и други страни желѣзо или стомана се поставятъ подъ прага на кжщата, подъ леглото на лехусата, въ яслата на новородено добиче, на роговетѣ на крава и пр., за да ги прѣдпазятъ отъ всѣкаква магия и отъ зли духове; противъ лошъ погледъ служи сжщо желѣзо, или игли, или ножъ, или мечъ; срѣщу Нова-година въ храната по добитъка се туря сърпъ или коса; сѣкирата служи противъ магия по добитъка, кога го пущатъ на паша, и т. н.[5]) Тъкмо по силата на тия прѣдстави трѣбва да се разбере и обратният случай на въздържане отъ работа съ остри сѣчива и инструменти (ножъ и сѣкира, игла и шило), тъй като тѣ могатъ да бждатъ опасни за духоветѣ и да извикатъ гнѣва имъ. Ескимосцитѣ край Беринговъ-протокъ напр. се пазятъ, кога умре нѣкой въ село, да не работятъ съ остри желѣзни прѣдмети, за да не би да се посѣче и нарани сѣнката на покойника, която обитава още долу, та да се разсърди и да причини засуха или смърть въ село.[6]) У насъ, въ Родопско (Ахж-Челеби), въ деня на Св. Трифона, 1 февр., не пипатъ никакво остро орждие, като ножъ, ножици и пр., защото до вечерьта „Трифунъ ще ги трифуноса“, т. е. ще се порѣжатъ съ нѣщо.[7])

У насъ, българитѣ, употрѣбата на желѣзото съ магически цѣли намира широко приложение. Родилкитѣ, сполитани отъ треска и изложени на разни заболѣвания, които се отдаватъ на нави, арменки и

[1]) F. Liebrecht, Zur Volkskunde, 341.

[2]) K. Jong, Das antike Mysterienwesen, 138.

[3]) J. Goldziher, „Eisen als Schutz gegen Dämonen“, Archiv fur Religionswissenschaft X (1907), 41 пт.

[4]) Вече простото присжтствие на желѣзни прѣдмети пропжжда духоветѣ. Споредъ псевдоавгустиновата Homilia de sacrilegis (около VII в.) къмъ sacrilegi принадлежи и тоя, който носи пръстенъ или гривна отъ желѣзо, aut qui in domo sua quaecunque de ferro, propter ut daemones timeant, ponunt. — E. Rohde, Psyche² I 56. Желѣзото като срѣдство противъ духове и магии у дрeвнитѣ, срв. Riess, Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie I, 50.

[5]) S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes. Berlin 1910. т. II, 8. 14. 16—17.

[6]) J. G. Frazer, The Golden Bough II, 297.

[7]) Ст. Н. Шишковъ. Родопски старини II, 33.

други враждебни сѫщества, носятъ при себе си, за отбрана, желѣзо.[1]) Въ Своиско подъ възглавницата на лехуса турятъ сѣкира, противъ навитѣ; въ източна България лехусата излиза навънъ винаги съ ръженъ, който, като желѣзенъ, има свойството да пропѫжда „ерменкитѣ." Раковски бѣлѣжи за Котелъ, че тамъ лехусата, „когы излиза повънъ, носи въ рѫка ръженъ или друго желѣзо, и вързватъ и на шиѭ прьстень срѣбьрнъ или златьнъ, или старъ нѣназь назоваемъ бабка."[2]) Затова и въ една позната пѣсень за рождението на Исуса се казва, за Богородица: „Съсъ златъ се ръженъ подпира." Златенъ е ръженътъ тукъ само по идеализация. За лѣкуване отъ сбъхтване, въ Добришко „сѣкатъ лехусата отъ арменци," като удрятъ съ острото на брадвата о земята, прѣдъ и задъ лехусата, послѣ надъ главата ѝ. Лехусата пита: „Какво сѣчешъ?" Отговарятъ ѝ: „Арменци." А тя: „Сѣчи, да ги отсѣчешъ."[3]) Подобна магия на заплашване, ала съ пожелание за пощада въ края, се прави на Коледа за безплоднитѣ дръвчета въ градината. Увеличаването на далака, „Аба," лѣкуватъ въ Кюстендилско, като заведатъ болния подъ нѣкое дърво, напр. върба, и като вземе лѣкарьтъ една сѣкира и пита болния: „На абата ли да ударимъ или на върбата?" Болниятъ отговаря: „На абата", но лѣкарьтъ удря върбата до три пѫти и порѫчва на болния: „Съ здраве да си идишъ у дома."[4]) Въ Охридъ,[5]) ако нѣкое дѣте закъснѣе да проходи, трѣбва да му „покушатъ," за да се махне страхътъ му. Това става, като вържатъ краката му съ копринень конецъ, който прѣсичатъ съ сѣкира, думайки: „Дете да пресечам, али страф?" Болестьта „Кѫсокрачица" (омалѣване на нозѣтѣ) се сѣче, като вземе баячката едно лико, измѣри дължината на тѣлото 3 пѫти, послѣ насича ликото на дръвника съ брадва и го хвърля въ огъня.[6]) Клинавитѣ дѣца зарѣзватъ по нѣкждѣ у насъ съ трионъ.[7]) Въ срѣднитѣ Родопи (Рупчосъ, Ахѫ-Челеби и др.), кога боледуватъ овцѣтѣ отъ шапъ, прѣкарватъ се прѣзъ „живъ огънь", при което двамина съблѣчени голи овчари махатъ отъ двѣтѣ страни на огъня съ голѣми голи ножове въ въздуха, допирайки ги сегизъ-тогизъ единъ о другъ.[8]) Това напомня обичая въ

[1]) Така и другадѣ: E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig 1911, 51; F. Liebrecht, н. с. 321; J. G. Frazer, н. с. II, 294 нт. — Русалкитѣ въ Македония не влизатъ въ кѫща, гдѣто има лехуса (по-горѣ, 152), понеже тая се брои „нечиста" (срв. Д. Мариновъ, Жива Старина I, 27), т. е. съ лошъ духъ, и може да имъ повреди. При Елевзинскитѣ мистерии се смѣта еднакво осквернително досѣгането съ лехуса и съ мърша. К. Jong, н. с. 151. Спор. староизраилски вѣрвания, лехусата е въ течение на 7 дни слѣдъ раждането на момче нечиста и въ течение на други 33 дни тя е изключена отъ входъ въ светилището (при момиче числата се удвояватъ: 14 и 66 дни). Така и спор. старогръцки и новогръцки вѣрвания лехусата не бива въ течение на 40 дни да пристѫпя въ храма (черковата), нито пъкъ да досѣга нѣщо, назначено за свещена употрѣба. Допиритѣ въ допиръ съ лехусата се смѣтатъ у древни и нови гърци за нечисти. Вж. слвд. у E. Samter, н. с., 22 нт.

[2]) Г. С. Раковски, Показалецъ, 2.

[3]) Д. Матовъ, „Веретилото коло и навитѣ," Български прѣгледъ II (1895), кн. IX—X, о. о. 9, 13.

[4]) Н. Ц. Любеновъ, Баба Ега, 46.

[5]) СбНУ. XV, 59.

[6]) Н. Нончевъ, Трудъ II (1888), 801.

[7]) СбНУ. VIII, 148.

[8]) В. Дечевъ, СбНУ. XIX, 90.

днешна сѣверна Индия, щото въ края на годината, когато е почивалъ нѣкой, неговиятъ най-близъкъ сродникъ да танцува голъ и съ мечъ въ ръка, при биене на барабанъ, цѣлъ день и цѣла нощь.[1]) Къмъ обредната голота, извѣстна отъ толкова магически и свещени церемонии,[2]) за пропъждане смъртоноснитѣ демони тукъ иде шумътъ и оръжието, както у насъ пъкъ очистителната сила на огъня е съединена съ магическото прогонване на болестьта чрѣзъ заплашване.

Огънь, желѣзо и заплашване се прилагатъ и другадѣ. Въ Кюстендилско, кога върлува нѣкоя язва по селата, женитѣ се стараятъ да я не сърдятъ, за това не работятъ, и да я умилостивятъ, като ѝ оставятъ на особено мѣсто ястие и вода. Но има лица, които не се боятъ отъ болеститѣ и се опитватъ да ги пропъдятъ. Единъ вражалецъ прибѣгвалъ до такова срѣдство: нагрѣвалъ въ огъня добрѣ една желѣзна лопата и тръгвалъ съ нея да търси болестьта по вълната, по дрехитѣ и пр., като ѝ викалъ: „Камо те, черо? От дека си дошла, да си идеш... Видиш ли светлата ми лопата — сега те изгорех!"[3]) Този начинъ на лѣкуване, както и изложенитѣ други, обясняватъ достатъчно слѣдното баяне противъ рана, въ Кюстендилско: „Ете отът идат 77 дунгерина, носат 77 секири, носат 77 тривбня; носат 77 свръделя, носат 77 мотики, носат 77 лопати, носат 77 метли; сос секири че исечат, сос тривоне че претрият, со свръдли че изврътат" ...[4]) Въ западна България веригата, що виси на огнището, има голѣма магическа сила. Съ нея се връзва болно дѣте, за да се прогони нечистия духъ. Такава сила се приписва на ръжена, належника, ножа, косата, свърделя, дарака, напрусцитѣ и машата, които, като желѣзни или метални уреди, се срѣщатъ често въ народнитѣ обреди и лѣкувания, при баяния, гонене на лоши духове, змии, и т. н.[5]) Въ Панагюрско, на която жена не траятъ дѣцата, ще събере отъ деветь жени едноимки по една сребърна пара и ще

---

[1]) K. Weinhold. Abhandlungen der Berliner Akad. d. Wissenschaften 1896, 17, цит. у E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig 1911, 112.

[2]) E. Samter, ц. с. 109 нт.

[3]) П. Ц. Любеновъ, Баба Ега, 42.

[4]) П. Ц. Любеновъ, Самовили и самодиви, 10.

[5]) Д. Мариновъ, СбНУ. XVIII, 38—39, 62; XXVIII, 120—121, 133—134, 138—139. У нѣкои народи се срѣща обичаятъ, при наближаване на буря или при падане на градушка да се хвърлятъ на двора прѣдмети, които иматъ отношение къмъ огнището, каквото пепель я триножникъ (въ Кахетия), ръжень (въ Армения), лопата (въ Русия), или да се обръща згурена тенджера на двора (въ Естония). В. Н. Харузина, „Къ вопросу о почитании огня," Этнографическое Обозрѣніе XVIII (1906), № 3 и 4, 115 нт. Че обичаятъ цѣли прѣкращаване на градушката, показватъ случаитѣ съ явно намѣрение да се уплашатъ врѣднитѣ сили. Въ Алпитѣ напр., когато вали градъ, изхвърлятъ се навънъ коси, сърпове, ножове, за да пада на тѣхъ градушката и да се наранятъ вѣщицитѣ, които я пращатъ. Andrian, Ueber Wetterzauberei. Wien 1894 (Mittheil. der Anthrop. Gesellschaft XXIV), 96. Еститѣ тъй също поставятъ при градушка коситѣ на прага съ острието нагорѣ и изхвърлятъ отъ къщи всички рѣзливи оръдия, за да се нарани злата сила и да не се скрие въ дома имъ. В. Н. Харузина, ц. м. 116. — Добра успоредица къмъ тия обичаи прѣдстави това, що видѣхъ самъ прѣзъ м. юни 1920 г. въ село Своге. Случихъ се при силна градушка въ колибата на едни познати селяни. Щомъ взеха да падатъ зърната, домакинята свали веригата отъ огнището и я хвърли навънъ прѣдъ вратата, послѣ изведе сѣкирата и я изправи пакъ тамъ, съ острото нагорѣ. „Не ни ли стига толкова градъ!" мълвѣше уплашената жена, като виждаше какъ градушката бие нивитѣ и градинитѣ. Тя чакаше да падне нѣкое ледено зърно на острието и да се разсѣче, та да „стане" (прѣстане) опасната стихия.

ги даде на златаря, да излѣе прѣзъ нощьта срещу Велики-четвъртъкъ единъ синджиръ. На утрото тя се опасва съ него. Ако се задържатъ дѣцата ѝ, да не мратъ, тя го дава и на други такива жени.[1])

Нека прибавимъ къмъ успоредицитѣ съ сжщото основно значение и тия. Въ асировавилонскитѣ ритуални прѣдписания се прѣпоржчва да се приготви образътъ на женския демонъ Лабарту, да се постави той при краката на болния, послѣ да се вземе единъ мечъ, и слѣдъ като прѣстои три дни при главата на болния, да се разсѣче съ него оная кукла, за да се унищожи така in effigie самиятъ демонъ.[2]) Византийскиятъ писатель Михаилъ Пселлъ говори въ своя диалогъ Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, въ гл. 23, гдѣто е дума за това, какъ демонитѣ били страхливи по природа: „Бидейки напълно духъ, демонътъ, колкото се отнася до чувствената му страна, вижда и чува непосрѣдствено, изпитва страдания отъ досѣгане и, разсѣченъ, мжчи се, като че ли има материално тѣло... Затова той се бои и плаши отъ остро желѣзо (τὰς ἀκμὰς τῶν σιδηρίων). Знаейки това, заклинателитѣ на духове втикватъ копия или мечове тамъ, гдѣто не желаятъ да проникнатъ духоветѣ; употрѣбятъ се и разни други срѣдства, за да ги отгонятъ антипатически и да ги привлѣкатъ симпатически".[3]) Отъ тази прѣдстава иде обичаятъ да се носятъ амулети, на които сж изобразени копия, мечове и ножове. Щомъ въ Сърбия на нѣкоя жена не траятъ дѣцата, трѣбва да се замоли нѣкой ковачъ, да изкове въ глуха доба, нощѣ, когато нищо живо не се чува, малки на видъ желѣзни уреди (търнокопъ, мотика, сѣкира, ножъ, сърпъ, игла, и др.), които послѣ малкото дѣте носи на вратъ, въ сшита кесийка, а щомъ порасте — въ поясче, догдѣ е живо.[4]) Болното отъ „бабице" дѣте пъкъ се пази отъ тия „бабице" или „але", като му турятъ подъ главата ножъ и му връзватъ въ една кърпа соль, хлѣбъ, тамянъ, бѣлъ лукъ и прьстенъ.[5]) Тия оржжия или уреди трѣбва да изплашатъ лошитѣ духове досжщъ тъй, както у американцитѣ се плашатъ духоветѣ чрѣзъ стрѣлба съ оржжия и биене на барабанъ, или както киргизкитѣ шамани махатъ съ ножъ надъ болния, биятъ го, плюятъ го, крещятъ му, и т. н.[6])

4. Тоягата на калушара, символъ на неговото достоинство, има сжщо такава сила, каквато и мечътъ. Тя е реквизитъ въ култовия костюмъ на много родове магьосници, и въ индийската обредность напр. ней се пада голѣмо значение за прѣдпазване отъ зли духове.[7]) Когато младиятъ брахманъ получи при завършване на учението си своята тояга.

[1]) В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ, 3.
[2]) O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrier. Leipzig 1907, 165.
[3]) М. Н. Соколовъ, „Новый матеріалъ для объясненія амулетовъ"..., Древности. Труды слав. коммиссіи. Москва I (1895), 197.
[4]) М. Мијатовић, „Народ. медицина", Српски Етнограф. Зборник XIII (1909), 289.
[5]) С. Грбић, „Српски нар. обичаји", Српски Етнограф. Зборник XIV (1909), 109.
[6]) А. Ветуховъ, Заговоры, заклинанія, обереги. Варшава 1902, 56.
[7]) L. Schröder, Arische Religion. Leipzig 1916, II. 301 - 302.

произнася слѣднитѣ заклинателни думи: „Пази ме отъ всички страни, отъ всички сили на разрушението, порази вражескитѣ сънмища", и пр. Единъ текстъ на Брахмана пояснява службата на тоягата при жертвената церемония съ формулата: „Мълниевъ клинъ е тази тояга, за прогонване на демонитѣ."[1]) Тояга (ῥάβδος) въ ръцѣтѣ на пророци-ясновидци, на вдъхновенитѣ отъ боговетѣ, на поетитѣ и заклинателитѣ на духове е нѣщо добрѣ познато и въ гръцкия свѣтъ. Годишниятъ праздникъ въ честь на Асклепия, свързанъ съ шествия къмъ светилището на бога-лѣкарь, се нар. по нѣкждѣ ῥάβδου ἀνάληψις, поради „смѣната на тоягитѣ", носени отъ жрецитѣ, и това име свѣдочи за важностьта на символа въ обредностьта.[2]) При елевзинскитѣ мистерии жрецътъ си привързва една маска, и, по силата на нѣкакъвъ старъ митъ, удря съ тояга по земята, което е навѣрно магическо дѣйствие за плодородие.[3]) Въ тая си роля тоягата се досѣга съ нанасянето удари чрѣзъ пръчка и зелена вѣйка, извѣстно отъ толкова празднични обичаи, каквото напр. отъ нашето новогодишно сурвакане. Удрянето, досѣгането цѣли ту здраве, плодородие и животъ, бидейки пръчката замѣна на дървото и на неговата жизнена сила, ту пъкъ прогонване на демони, болести и лоши влияния, чрѣзъ заплашване.[4]) У асировавилонцитѣ жрецътъ заплашва при лѣкуване съ тия думи демона: „Азъ държа въ ръка клонче тамарискъ, възвишеното оръжие на богъ Ану; азъ държа въ ръка цвѣтъ отъ палма, мощенъ въ рѣшителния часъ".[5])

Тоягата на калушаря е получила магическа сила и чрѣзъ лѣковититѣ билки, пришити къмъ нея, и чрѣзъ звънчетата и шарилкитѣ по нея. Тя е истински жезълъ, връченъ отъ ватафина на играча по единъ церемониаленъ начинъ. Не малко значение се пада на звъна и на шума, що тя издава при изкустното въртене и подхвърляне въ ръцѣтѣ на калушаря.[6]) Южноиндийскитѣ лѣкари-магьосници иматъ не само фантастиченъ костюмъ, но и особена тояга съ звънчета; сибирскитѣ шамани пъкъ пришиватъ тия звънчета по костюма си.[7]) У индианскитѣ племена на Канзасъ и Колорадо въ врѣме на раждане се звъни, шуми, вика, танцува, тича около огъня въ една съсѣдна колиба, и маха съ ножове; звънци се употрѣбятъ за прогонване зли духове у много некултурни племена, и когато напр. въ Port Morsby, въ Нова-Гвинея, окачили за пръвъ пжть камбана, жителитѣ благодарили на мисионеритѣ, за гдѣто прогонили така демонитѣ; брахманитѣ въ западна Индия звънятъ съ

[1]) H. Oldenberg, Religion du Veda, trad. p. V. Henry, Paris 1903, 420.
[2]) M. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung, 411.
[3]) Срв. K. Jong, Das antike Mysterienwesen, 23, 153.
[4]) Срв. W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I (1875), 251 вт.; L. Schröder, Arische Religion II, 292 пт.
[5]) O. Weber, „Damonenbeschwörung bei den Babyloniern u. Assyrern". Der Alte Orient VII (1906), 34.
[6]) За прогонване на зли духове, или на душитѣ на умрѣлитѣ, или на демонитѣ при слънчово и мѣсечно затъмнение съ металически звънъ, махане тояги въ въздуха и нѣкакъвъ шумъ, срв. и E. Rohde, Psyche² I, 239, II, 77.
[7]) Срв. K. Jong, Das antike Mysterienwesen, 139.

камбана, думайки: „Камбано, звучи мощно, за да прогонишъ демонитѣ и да си драга на боговетѣ“; въ стара Индия въ врѣме на най-кѫситѣ дни, когато злитѣ духове сѫ най-силни, се биятъ тѫпани и прави голѣмъ шумъ; а въ днешния Тиролъ въ Валпургиевата нощь се вдига ужасна врѣва, удрятъ се звънци и звънчета, за да се прогонятъ духоветѣ.[1])

Службата на калушарската тояга у българи и ромѫни напомня и особеното дръвце въ обредитѣ на диващитѣ, т. н. turndun или bribbun у австралийцитѣ, което има формата на риба и издава чрѣзъ въртенето си съ помощьта на една жица нѣкакъвъ тътенъ. Такова дръвце иматъ и африканскитѣ диваци, при своитѣ религиозни обреди; нѣщо такова ще е било, спор. Андрю Лангъ и дръвцето κῶνος у древнитѣ гърци, видътъ и употрѣбата на което въ мистериитѣ ни подсѣща за инструмента на австралийцитѣ.[2]) Чукътъ и дъсченитѣ таблици у маджарскитѣ калушари при играта Борица сѫ, въ основата взето, реминисценция отъ такива уреди. И ако е вѣрно това, което казва Мариновъ, че тоягата била за калушара сѫщото, каквото билъ епатрихилътъ за свещеника,[3]) както и ако се държи смѣтка за впечатлението, което тя прави на зрителитѣ, като нѣщо твърдѣ сѫществено въ оня орнатъ на играчитѣ, не ще е прѣсилено да се извежда самото име калушари или калушени отъ тамъ. Защото călușeĭ (отъ cal — конь, латин. caballus; călúț, călușél — конче) значи дървено конче за игра, călúș — колецъ, дръвце за завтикване, и călușár е, слѣдователно, тъкмо играчътъ съ тояга въ рѫцѣ.[4])

Интересна успоредица къмъ магическо-цѣлебната сила на калушарската тояга прѣдставя топузътъ (тояга съ топка на края) на „сироваскаретѣ“ въ Кюстендилско, що ходятъ да честитятъ по Нова-година. Въ кѫщитѣ, дѣто се въдятъ пчели, домакинътъ кара момцитѣ, организовани въ чета съ невѣста, дѣверь и пр., да играятъ хоро около една софра, върху която е сложена паница съ вода, и послѣ отрѣзва парченца отъ нѣкои топузи, за да кади съ дима имъ кошеритѣ, както съ водата пъкъ (добила чрѣзъ танеца наоколо сѫщо тъй магическо-цѣлебна сила) ще пръска кошеритѣ.[5])

5. Танецътъ, скачането, въртенето на тѣлото, както и мимическитѣ ритмични движения, сѫ едни отъ най-разпространенитѣ срѣдства

[1]) Срв. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig 1911, 59, 63.

[2]) A. Lang, Custom and Myth. London 1884, 29 сл.; Mythes, Cultes et Religion, trad. par Marillier. Paris 1896, 462. Срв. G. d'Alviella, Croyances, Rites, Institutions I (1911), 27, и K. Jong, ц. с. 153. Още Lobeck, Aglaophamus (1829), цитира една стара схолия къмъ Климентъ Александрийски, дѣто се казва: „Конусъ е дървено парче, привързано на малка връвь, което се върти въ кръгъ при посвещението, за да издава шумъ“.

[3]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 480.

[4]) Lexicon Latino-Hungaro-Germanicum отъ 1825 г. извежда името călușár отъ Collis Salii (т. е. Collinis Saliis), прѣко calusarius. — Scholer, Arhiv f. Siebenbürg. Landeskunde I, 99 вижда въ думата новогръцкото καλεσίχορος, invitant à la danse.“ — A. de Cihac, Dictionnaire d'étymologie daco-romane (1879), 487, навеждайки тия мнѣния, сближава на свой редъ călușár съ маджарското kötéljáro, „saltimbanque“ (kötél — „corde“, járo — „marchant, allant“). H. Tiktin, Rumänisch-deutsches Wörterbuch I, 269, се сѣща по-правилно за етимол. връзка съ căl-конь и căluș, въ знач. на франц. chevalet, нѣм. Knebel, Steg, Staffelei.

[5]) И. Захариевъ, Кюстендилско Крайще (1918), 172.

на симпатическата магия и на обредната екстаза. Чрѣзъ тѣхъ се влияе благотворно не само върху ръста на хранитѣ и на полезнитѣ растения, но и върху проявата на сила, здраве и издръжливость у хората, поради което въ Мадагаскаръ или въ Калифорния напр., когато мѫжкото население е на война, женитѣ и момичетата танцуватъ дома непрѣстанно, безъ да спатъ и да ядатъ, като вѣрватъ, че това дава храбрость и успѣхъ на мѫжетѣ въ сражение.[1]) Вънъ отъ значението си на енергическо-подражателно движение, което трѣбва да се прѣдаде по телепатия и на други нѣща или лица, танецътъ служи и за самовнушение при нѣкои религиозни церемонии, бидейки една сигурна, провѣрена отъ опитъ метода за увеждане на екстатични състояния. Обреднитѣ танци не сѫ чужди за култа и митологията на класическитѣ народи: танецътъ съ орѫжия на куретитѣ е навѣрно една небесна проекция на земнитѣ игри въ тѣхна честь,[2]) както дервишкитѣ въртения и танци на корибантитѣ, подъ звуцитѣ на тѫпани и духови инструменти, сѫ священодѣйствие, назначено да докара едноврѣменно оргиастическо възбуждение и очищение. Лукианъ (II вѣкъ) съ право бѣлѣжи: „Вие нѣма да намѣрите ни една древна мистерия, гдѣто да не се танцува съвсѣмъ. Цѣлъ свѣтъ знае, че за оня, що изказватъ мистериитѣ, се говори, какво тѣ ги танцуватъ извънъ светилището“.[3]) И така е у днешнитѣ малокултурни племена на Азия или у некултурнитѣ на Америка. Танцитѣ сѫ дотолкова недѣлима часть отъ мистическитѣ обреди, щото, когато единъ наблюдатель запиталъ бушменитѣ върху смисъла на нѣкаква церемония, тѣ отговорили: „Само хората, посветени въ този танецъ, знаятъ за тѣзи нѣща.“ Да се танцува това или онова значи да се знае тоя или оня митъ, изобразенъ чрѣзъ религиозния балетъ. За да се узнае къмъ какъвъ родъ принадлежи жительтъ на южна Африка, трѣбва да бѫде попитанъ: „Какъвъ танецъ играешъ ти?“ Обредната ритмична игра е съставна часть на племенния тотемически култъ.[4]) Въ Мексико неофититѣ на християнството танцуватъ около и въ черкова, съчетавайки така прастаритѣ си мѣстни обреди съ новото учение; нали древнитѣ Ацтеки смѣтатъ, че най-добрата молитва е неуморниятъ танецъ?[5])

Цѣльта на обреднитѣ танци най-често е да се отстрани чрѣзъ екстатично възбуждение границата между този и онзи свѣтъ, да се освободи душата отъ веригитѣ на тѣлото и да влѣзе тя въ свѣта на боговетѣ и демонитѣ. „Стремежътъ къмъ единение съ Бога,“ казва Ервинъ Роде,[6]) „изчезването на индивида въ божеството, е тъкмо, което свързва въ коренъ всѣка мистика на високо даровититѣ и образовани народи съ оргиастическия култъ на първобитнитѣ.“ У азиатскитѣ шамани

[1]) Срв. J. G. Frazer, The Golden Bough, P. I, v. I, 131 нт.
[2]) M. Nilsson, Griechiche Feste von relig. Bedeutung, 434.
[3]) Περὶ ὀρχήσεως XV, 277.
[4]) A Lang, Mythes, Cultes et Religions, 261; Н. Харузинъ, Этнографія IV, 59.
[5]) Ср. C. Lumholtz, Unknown Mexico. London 1903, II, 375 нт., цит. у A. van Gennep, Religions, Moeurs et Légendes. Paris 1908, 94.
[6]) E. Rohde, Psyche II, 26.

и дервиши, както и у тѣхнитѣ колеги въ Америка, танецътъ, придруженъ отъ музика и всевъзможни рѣзки звуци, допринася за такива състояния, смятани като бѣлѣгъ на магическа сила и като пѫть къмъ авторитета, необходимъ за пророчества, лѣкувания и разни чудеса.[1]) Който у племето Хупа въ Калифорния иска да стане шаманъ, трѣбва да танцува мѣсеци наредъ около свещения огънь, докато получи способноститѣ си.[2]) У племето Амаксоси въ Африка шаманътъ, за да се сношава съ духоветѣ, трѣбва да се прѣнесе въ възбудено състояние чрѣзъ нѣкакъвъ дивъ танецъ, изпълняванъ подъ ритмични звуци отъ обтегната волска кожа и при пѣсни на зрителитѣ.[3]) Въ чудеснитѣ лѣкувания на шаманитѣ най-важна роля играе магическиятъ танецъ. Нѣкои индийски племена го броятъ толкова свещенъ и важенъ, щото сѫ го описали твърдѣ подробно съ помощьта на своето образно писмо, за да не се изгуби нищо отъ него.[4]) Малайско-полинезийскитѣ „магьосници" се прѣнасятъ въ екстатични или хипнотически състояния, чрѣзъ които прѣдсказватъ, като пѣятъ монотонни пѣсни, слушатъ монотонна музика и играятъ изкусни танци, подобно на шаманитѣ по цѣлото земно кълбо.[5])

Българскитѣ русалии и ромънскитѣ калушари не правятъ ни най-малко изключение отъ тая практика на религиознитѣ ордени и строго спазватъ въ играта си установенитѣ стѫпки и форми. Начинътъ имъ на лѣкуване чрѣзъ танци напомня отблизо оння магьосници-лѣкари на простия народъ въ днешна Индия, които чрѣзъ диви танци, страшни маски, прихващания и каталепсия искатъ да подѣйствуватъ върху въображението на болния, вѣрвайки, че прогонватъ демона отъ него.[6]) Особената мелодия „флоричика" дѣйствува тъкмо тъй екстатично, както и особената „нестинарска свирня" при огнеиграчитѣ въ източна Тракия.[7]) Слуховата хипноза се поддържа и отъ шума на звънцитѣ на тоягата, такива звънци има и по тѫпана на шамана, както и по костюма или нозѣтѣ му,[8]) — и въ нейна помощь дохожда още звънътъ отъ желѣзнитѣ шпори на играчитѣ. Всичко въ танеца е пригодено да възбужда и да електризира, за да настѫпи бързо опиянението на духа или излѣкуването. Рѣзки и силни звуци отъ тѫпани, звънци и шпори; изкусни стѫпки и отмѣрени или бѣсни тѣлодвижения; провиквания, пѣсни и заклевания; попръсквания, фиксиране съ очи, досѣгания, подхвърляния и тъпкания болния — това е съвкупность отъ словесна и мимическа хипноза, която непрѣменно ще извика извѣстно въздѣйствие върху вѣрващия пациентъ. И ако у насъ калушаритѣ взиматъ тогова въ срѣдата си и играятъ около него, сѫщото правятъ другадѣ шаманитѣ, като обикалятъ съ танецъ болния, сложенъ на земята, и като го каратъ да изпадне въ епилепсия.[9])

[1]) Срв. моитѣ Студии I, 36, II, 88, и E. Rohde, ц. с. II, 24.
[2]) K. Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig 1914, 84.
[3]) Н. Харузинъ, Этнографія IV, 397, 414.
[4]) A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, 25.
[5]) O. Stoll, Suggestion und Hypnose, 104.
[6]) K. Boeck, Durch Indien ins verschlossene Land Nepal, Leipzig 1903, 33.
[7]) Срв. моитѣ Студии I, 14.
[8]) Срв. Vámbéry, Das Türkenvolk, 124, 125; K. Preuss, ц. с. 83.
[9]) Срв. свидѣтелствата, наведени у K. Jong, ц. с. 193, 198.

6. Организацията на калушари и русалии. — Жрецитѣ-заклинатели въ древна Персия, магитѣ, отъ които иде името магия, образуватъ едно затворено съсловие, гдѣто достоинството се прѣдава отъ баща на синъ, чрѣзъ символически обреди. Магията е една мистическа собственость на избрани родове; на нея длъжатъ послѣднитѣ своето обаяние всрѣдъ невиннитѣ маси.[1]) Така е било и въ древна Индия, гдѣто кастовиятъ духъ на жрецитѣ е още по-силно развитъ и гдѣто церемониитѣ на посвещението сѫ още по-добрѣ извѣстни, отколкото въ родината на Авеста.[2]) Още по-рано отколкото въ индоиранския свѣтъ, възниква затворена организация и наслѣдственость на магическитѣ формули у асировавилонскитѣ жреци, и специални текстове прѣдписватъ точно, какъ „знающиятъ“ (mudû — технически терминъ за посветения въ тайнитѣ науки) кара сина си „да се закълне на таблицитѣ“ и да научи „обредитѣ на гадателя“.[3]) Въ какво се състои изкуството на тѣзи знающи и гадатели, какво тѣ правятъ и въ какво състояние се намиратъ, кога прибѣгватъ до жертвоприношения, пророчества, лѣкувания и очищения, показватъ нѣкои отъ имената имъ; тѣ се наричатъ, споредъ функциитѣ и качествата си: barû (ясновидецъ), ašipu (очиститель, заклинатель), zammaru (пѣвецъ), pašišu (помазанъ), ramku (омитъ), mahhû (бѣсенъ), munambû (тоя, що вика или вие, Schreier, Heuler), и т. н.[4]) Въ сърѣменното шаманство всичко това има своитѣ подпълни успоредици.

Русалии и калушари показватъ много сродни бѣлѣзи съ тия жреци на първитѣ културни народи. Наслѣдството на занаята бие особено въ очи. Отъ него, при асировавилонцитѣ, сѫ изключени лицата съ физически недостатъци,[5]) както у насъ не могатъ да ставатъ калушари, нестинари, кукери, коледари „бѣлѣзанитѣ“ хора: слѣпи, глухи, хроми, кьосави, и т. н.[6]) Било защото не трѣбва да се профанира тайното изкуство, било защото облагитѣ трѣбва да се запазятъ само за най-близкия, званието на ватафина се прѣдава често отъ баща на синъ, отъ дѣдо на внукъ, и т. н., по права мѫжка линия. Нѣщо подобно има и въ практиката на врачки и магьосници у европейскитѣ народи, и знахарката въ Русия напр. обажда тайната на своитѣ лѣкувания прѣди смъртьта си на най-старата своя дъщеря, или, ако нѣма такава, на най-близката си родственица.[7]) Една отъ причинитѣ да се шепнатъ баянията е тъкмо тамъ: — тѣ не трѣбва да бѫдатъ чути и научени отъ другиго. Магьосницитѣ у насъ прѣдаватъ тайнитѣ си, магиитѣ си, само на ония свои дѣца, „които ще иматъ занятието присърдце“.[8]) Като съобщава, какъ отъ всички нар. умотворения най-мѫчно се събирали баянията и магиитѣ,

[1]) Срв. V. Henry, Le Parcisme, 166, 252.
[2]) H. Oldenberg, Religion du Veda, 319 нт., 326.
[3]) E. Schrader, Die Keilinschriften u. das A. Testament, 533, 587; O. Weber, Die Literatur der Babylonier u. Assyrer. 185.
[4]) E. Schrader, ц. с. 588—590.
[5]) E. Schrader, ц. с. 589.
[6]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 153.
[7]) Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія. Кіевъ 1890, 241.
[8]) Ц. Гинчевъ, СбНУ. X 128; срв. Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 219, 240.

единъ записвачъ бѣлѣжи: — „защото баячкитѣ и магьосницитѣ иматъ за голѣмъ грѣхъ да ги обаждатъ другиму; освѣнъ това, тѣ като намиратъ добра прѣхрана съ това си занятие, не го извѣстяватъ другиму да ги знае, за да не имъ отнеме отъ прѣхраната“.[1])

Въ други случаи приобщаването къмъ занаята не е наслѣдствено и зависи отъ свободенъ изборъ, като се спазватъ, разбира се, извѣстни форми и като се прѣкара нѣкакъвъ стажъ. Въ това отношение има извѣстна схематическа послѣдователность въ посвещението, като се редуватъ обреди на отказване отъ досегашния начинъ на живѣене, обреди на прѣдпазване (табуиране) прѣзъ врѣме на отдѣлянето отъ обикновения общественъ и мѣстенъ кржгъ на движение, които биватъ послѣдвани на край отъ такива на възвръщане къмъ първоначалното състояние. Приспособяването бива вжтрѣшно и външно, посвещението се характеризира съ психологически промѣни (самовнушение, илюзии, съблюдение на извѣстни правила) и съ видими атрибути на новото звание, — както това ни учатъ извѣстнитѣ навредъ типични церемонии за неофититѣ на висши и низши мистерии или на религиозни общества.[2]) Ако у насъ новитѣ калушари се обучаватъ отъ по-стари, постятъ прѣдварително, учатъ игритѣ, полагатъ клетва и цѣлуватъ знамето,[3]) шаманитѣ биватъ сжщо посветени, като спазватъ подобни установения и като произнасятъ формулата на отказъ отъ мило и драго, за да служатъ цѣлъ животъ на духа-демонъ. Било че тѣ получаватъ способноститѣ си за сношение съ духоветѣ и за врачуване по наслѣдство, било че ги усвояватъ по наклонность и чрѣзъ школуване, — и двата принципа намиратъ еднакво приложение,[4]) — шаманитѣ пазятъ ревниво тайната си и я разкриватъ само кога посвещаватъ приемници. Колко трудно се изтръгватъ „тайнитѣ“ на бабитѣ-магьосници, на вѣщицитѣ и цѣрачитѣ у насъ, на които се се струва, че знанията имъ сж „отъ Бога“ и не бива да се прѣдаватъ всѣкиму, особено на любопитнитѣ „учени“, извѣстно е тъй сжщо.[5])

Въ организацията на калушарската дружина има извѣстна йерархия и строга дисциплина. На чело стои ватафъ, старецъ, или протъ, който командува при игритѣ, пази тоягитѣ и „оглашава“ въ лѣкуванията. Той държи, като символъ на властьта си, знамето на дружината; той ржководи танцитѣ и хипнотизира съ погледъ и дѣйствия другаритѣ си или болния.

Най-обикнатиятъ брой на играчитѣ е седемь. Числото **седемь** играе извѣстна роля въ много обреди, магии и заклевания, наредъ съ други подобни числа. Обредниятъ кравай за сватба у малоруситѣ напр. се мѣси, спор. пѣснитѣ,[6]) като се почерпи вода отъ 7 извора, като се вземе брашно отъ 7 мѣха, което пъкъ е смлѣно отъ пшеница, израсла на

---

[1]) И. Пенчевъ, Трудъ II (1888), 942.
[2]) Вж. A. van Gennep, Les rites de passage. Paris 1909, 152 нт.
[3]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 479.
[4]) Н. Харузинъ, Этнографія IV, 405 нт.
[5]) Срв. Г. Голѣмановъ, СбНУ. XXX, 3, 45.
[6]) Чубинскій, Труды этногр.-стат. экспедиціи, т. IV (1877), №№ 492, 501, 523 и др. Срв. Волковъ, „Сватбарскитѣ обреди на славянскитѣ народи“. СбНУ. III, 168.

7 ниви, взета отъ 7 купни и прѣстояла 7 години; въ кравая сѫ замѣсени 7 копи (една копа = 60) яйца, снесени отъ 7 млади бѣли кокошки; маслото е взето отъ 7 сѫдини, и то отъ 7 двора, и пр. Сѫщото число е особено употрѣбително въ мусюлманската магия,[1] въ асировавилонскитѣ заклеания на демони и въ Библията,[2] отъ гдѣто навѣрно ще е минало, като магическа цифра, и въ обредитѣ на балканскитѣ народи. Неговата първа родина трѣбва да се търси, както показва Андрианъ,[3] въ Месопотамия, люлка на толкова културни цѣнности, на толкова обредни и вѣрски елементи, пръснали се по вси страни и упазени до днесъ въ демонологията на европейския свѣтъ.[4] Русалцитѣ могатъ да бѫдатъ 5, 7, 9, изобщо *нечетно* число, и тежестьта, която се полага на това обстоятелство, иде да подчертае магическото значение на играта имъ. Цѣла редица обредни лѣкувания у различни народи изискватъ да се повторятъ дѣйствията на медика-заклинатель въ течение на 3, 5, 7 или 9 дни или толкова пѫти,[5] като се изхожда отъ вѣрата въ *numero deus impare gaudet.*[6] Плиний нарича нечетнитѣ числа ad omnia vehementiores; затова яйцата, поставени за мѫтене, както и стадата овце, трѣбва да бѫдатъ нечетно число, за да бѫдатъ здрави и трайни.[7] Не само въ магическата практика на шаманитѣ у якутитѣ[8]), но и въ религиознитѣ или суевѣрнитѣ прѣдписания на арабитѣ напр. нечетното число играе важна роля.[9] Така и у насъ то се срѣща често въ народната обредность, и за единъ прѣдѣлъ ние имаме изричното свидѣтелство, какво „изобщо всѣкакъвъ обичай въ Кратице се извършва на *текъ* число (години, мѣсеци, дни или прѣдмети)".[10] Ако въ Македония русалиитѣ образуватъ двойки и ходятъ двама по двама, това се дължи (за да отстранимъ недоумѣнието, изказано отъ Веселовски) на влияние отъ сроднитѣ *ешкари*, гдѣто чифтовиятъ принципъ има оправдание въ карнавалното разпрѣдѣление на мѫжки и женски роли.

Редицата прѣдписания за русалиитѣ въ Македония и калушаритѣ въ сѣверна България: да не говорятъ помежду си, да не се кръстятъ, да

[1]) Срв. E. Doutté, *Magie et Religion*. 184, 186.

[2]) Срв. E. Schrader, н. с. 459, 462, 615, 621, 625 и т. н.: O. Weber, ц. с. 149: Н. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 456; Ciausanu, *Superstitiile pop. roman*, 278.

[3]) F. v. Andrian, „Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker", *Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien* XXXI (1901), 225 нт. Срв. и Roscher, въ *Abhandl. d. Sächs. Ges. der Wissenschaften* LIII (1906).

[4]) Като отбълѣзва седмодневното творение у Омира, седмия день отъ мѣсеца, посветенъ на Аполона, и ролята на седморката въ митология и философия на гърцитѣ, изучена вече отъ Рошера, Мартинъ Нилсонъ заключава: „Иначе (не както числото *деветь*) полученото и изчисляваното типично число, седморката, която има религиозно значение въ Вавилония и прави седемьтѣ дни табуирани, се шири отъ тамъ заедно съ свързания мѣсецъ (на лунисоларния календарь), гдѣто тя е яко сплетена като шабату (сѫбота), на Западъ, и въ Мала-Азия се прикрѣпя къмъ единъ богъ, отдаденъ особено на религиозната регламентация на човѣшкия животъ чрѣзъ очищения, къмъ Аполона". M. P. Nilsson, *Archiv für Religionswissenschaft* XIV (1911), 448.

[5]) Срв. *Revue des trad. pop.* XX (1905), 367.

[6]) Vergil. *Eglog.* VIII, 75.

[7]) Riess, у Pauly-Wissowa, *Realencyclopaedie* I, 49.

[8]) *Revue de l'Hist. des Religions* XLVI (1902), 332.

[9]) Срв. Doutté, н. с. 99 189, и I. Goldziher, Globus LXXX (1901), 31, *Archiv für Religionswissenschaft* XIII (1910), 37.

[10]) П. Захариевъ, „Кюстендилско Крайще", СбНУ. XXXII, 133.

не благославятъ, да не поздравяватъ, да не стжпватъ освѣнъ по опрѣдѣленъ начинъ, да не допускатъ никого въ срѣдата си, да не газятъ вода, да не се дѣлятъ прѣзъ цѣлата седмица, и т. н.[1]) — всичко това има значение на табу, на религиозно-магическо запрѣщение, понеже играчитѣ се намиратъ извънъ обикновената си срѣда и подлежатъ на врѣдни влияния отъ страна на разни зли сили. Свърши ли се обиколката, вдига се наложеното запрѣщение по единъ особенъ церемониаленъ начинъ, като отидатъ играчитѣ въ черкова и се подложатъ на очищение чрѣзъ влизане отъ бочна врата, четене молитва, поръсване съ босилекъ, или като имъ се оператъ дрехитѣ извънъ кжщи, на кладенеца, или като оставятъ сабитѣ си и цѣлуватъ ржка на всѣкиго, сѣкашъ сж новопокръстени християни.[2]) Тогава тѣ ставатъ „свободни" (т. н. н о а), и вече имъ е позволено да вършатъ всичко, отъ което е трѣбвало да се въздържатъ докато сж били достжпни за поврѣди, смърть и други опасности. Строгостьта, съ която се съблюдаватъ доброволно поетитѣ задлъжения, произтича тъкмо отъ тѣхното значение на обреди за прѣминуване отъ единъ общественъ кржгъ въ другъ, отъ една професия въ друга, на обреди за посвещение и безнаказано отдѣляне отъ старото, както тѣ се практикуватъ въ множество подобни случаи.[3])

На русалиитѣ се прѣпоржчва по нѣкждѣ[4]) безусловно м ъ л ч а н и е. Това сочи старинска черта, забравена другадѣ: послѣденъ споменъ е, навѣрно, фигурата на „нѣмия" въ ромънската и маджарската игра, която е изгубила първоначалния си смисъль и е усвоила една смѣшна роля. Мълчанието е прѣдписано при безброй магически и религиозни дѣйствия у разни народи, като задлъжително за магьосника-жрецъ или за участницитѣ въ култовия праздникъ. Споредъ Роде,[5]) говоренето или викането се схваща първоначално като пробуждане на лошия духъ. Споредъ други,[6]) мълчи се, за да бждатъ устата затворени и да не влѣзатъ злитѣ духове. По-съобразно съ съврѣменната демонология ни се вижда прѣдположението, че демони, болести и разни олицетворени напасти не трѣбва да угадятъ оногова, що върши извѣстно сакрално или магическо дѣйствие, та да му напакостятъ. Както човѣкъ се пази отъ страхъ прѣдъ хора или звѣрове, мълчейки, неправейки шумъ, така се пази той и отъ духоветѣ, — освѣнъ когато не иска да ги прогони съ викове и заплашване.

Нѣкои принадлежности на костюма иматъ за цѣль тъкмо сжщото прѣдпазване. Русалиитѣ (по нѣкждѣ и кукеритѣ — за смѣхъ) пришиватъ или привързватъ на калпакъ, дреха и тояга скилидки ч е с ъ н ъ, понѣкога и п е л и н ъ, тъй добрѣ познати на народното суевѣрие като магическо срѣдство противъ заболявания, уроки (лошъ погледъ), зли духове

[1]) Срв. по-горѣ, стр. 150 нт.
[2]) К у к е р и т ѣ въ Бургазко, слѣдъ като свършатъ играта си прѣзъ деня, приваждатъ се, „за да изгонятъ дяволитѣ". Срв. по-горѣ, стр. 11.
[3]) Срв. A. van Gennep. Les rites de passage, pass.
[4]) Въ Македония, срв. стр. 150.
[5]) E. Rohde, Psyche I, 244. — Срв. и по-долу, стр. 228.
[6]) E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum. Giessen 1910, 69.

и пр. Поради острата си миризма или горчивия си вкусъ нѣкои растения добиватъ въ демонология и медицина апотропейско-катарично значение. Чесънътъ особено е познатъ въ тая роля още на древнитѣ: Хермесъ дава на Одисея, като защита противъ изкуствата на Цирцея, растението ῥῶλυ, отъ луковитѣ видове; у римлянитѣ, противъ единъ лошъ strix, на дѣцата връзватъ като амулетъ чесънъ.[1]) Въ срѣднитѣ вѣкове у всички културни народи се поставя чесънъ надъ вратитѣ или подъ леглото,[2]) а у гърцитѣ и днесъ на дѣцата връзватъ амулети съ чесънъ, или турятъ чесънъ на челото на добитъка, или поставятъ чесънъ подъ възглавницата на родилката, по плоднитѣ дръвчета, новосграденитѣ кѫщи, нивята, лозята — противъ омагьосване отъ лошъ погледъ, вѣщици, зли духове и пр.[3]) У насъ, българитѣ, чесънътъ се употрѣбя тъй сѫщо като муска противъ уроки и поврѣди. „Кога правятъ нѣкоя нова кѫща, на стрѣхитѣ ѝ покачатъ чеснови глави и червено парцалче или червена прежда, да не я урочасватъ лошавитѣ очи. На малкитѣ дѣца на шапкитѣ покачатъ едностърка чеснова главичка (т. е. главичка, която е само отъ една скилида — цѣла), за да не ги хващатъ уроки. Родилницитѣ жени носятъ, догдѣ не сѫ си чели, златна или сребърна пара или пръстенъ, и чеснова глава на главата си."[4]) Дългокоси моми зашиватъ на плитката си чесънъ; чесънъ се окача на свадбарския прѣпорецъ, и пр.[5]) Русалиитѣ въ южна Македония и другадѣ носятъ на гърди червени махрами или шамии, и цвѣтътъ не е случайно избранъ: познато е, какъ червената боя има у насъ, при различни обреди (рождение, сватба, годишни обичаи) значение на профилактично срѣдство.[6])

Що се отнася до запрѣщенията да не се пиянствува, да не се краде, да не се говорятъ срамни думи, и т. н., трѣбва да кажемъ, че русалиитѣ се намиратъ въ едно табуирано състояние, за което древнитѣ иматъ думата ἁγνεία: чистота, дѣвственость, посвещение; религиозно очищение, покаяние. Понятието у гърцитѣ се прилага за случаи, когато човѣкъ дѣйствува въ дружба съ демонически и божествени сили, или се възмогва до такава дружба. Мистериитѣ на Деметеръ въ Ефезъ се празднуватъ μετὰ πολλῆς ἁγνείας; къмъ тия въ Елевзисъ не трѣбва да се дохажда ἄνευ ἁγνείας. Всѣки, който пристѫпи въ единъ храмъ или иска да участвува въ свещени дѣйствия, трѣбва да бѫде ἁγνός. Особено чести, обаче, между религиознитѣ опитнения въ живота сѫ половото сношение и досѣгането съ мъртви, за това ἁγνεία означава прѣди всичко очистването отъ тѣхъ: καθαρεύειν ἀπό τε ἀφροδισίων καὶ ἀπὸ νεκροῦ.[7])

[1]) Срв. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult. Giessen 1910, 105.

[2]) J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 32—33. Тукъ повѣрия отъ разни страни, които приписватъ на чесъна сила да прогонва демонитѣ.

[3]) B. Schmidt, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XVI (1913), 594 нт., особено примѣри отъ днешна Гърция.

[4]) Ц. Гинчевъ, СбНУ. III, науч. отд. 135. Срв. и Д. Матовъ, Верзиловото коло и кавитѣ, 9.

[5]) А. Илиевъ, СпБАН. XVIII (1919), 179.

[6]) Вж. примѣри за другадѣ у E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 168, 187, 190.

[7]) Срв. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, 43 нт.

Ферле навежда мѣста отъ древнитѣ, отъ които ясно личи, какъ цѣломѫдрието придава особена сила и по-специално магически способности.[1]) И ако Густавъ Майеръ съобщава, че клефтитѣ у днешнитѣ гърци се пазятъ строго да не докосватъ жена, — нѣщо добрѣ познато и при българскитѣ хайдути, — това може да бѫде тъй сѫщо рудиментаренъ споменъ отъ възгледа, че виргинитетътъ придава на жреца, магьосника или героя въ изпитания, сила, успѣхъ и щастие.[2]) Въздържанието тукъ може да се приравни отчасти и къмъ оная практика за добиване магически способности, която се състои въ постене, бдене и други познати срѣдства за екстаза или повисяване на духовната енергия у пророци и чудодѣйци.[3])

Русалиитѣ трѣбва да бѫдатъ външно и вѫтрѣшно далечъ отъ всичко, което може да имъ попрѣчи за достигане желаното самовнушение или да ги опятни, да имъ поврѣди, докато сѫ подъ протекцията или опасностьта на демонически сили. Тѣ се подчиняватъ на една сложна регламентация и спазватъ редица запрѣщения за досѣгане и чистота, обяснение за които ни дава толкова древната религиозно-магическа ἁγνεία, колкото и съврѣменното т а б у. Царе, жреци и магьосници у почти всички народи на извъневропейския свѣтъ сѫ длъжни да се подчиняватъ на безброй прѣдписания за „недѣй“ и „не трѣбва,“ коренътъ на които се крие въ опасностьта отъ навличане умразата на злитѣ духове. Познато е каква сложна система отъ наредби за недосѣгане, въздържане и ограждане сѫ свързани съ личностьта на японския императоръ, Микадо.[4]) Подобна практика намира своитѣ успоредици въ култа и церемонията на повечето некултурнитѣ племена, както и въ обредитѣ на древнитѣ народи. Тъкмо защото извѣстни лица и актове иматъ голѣмо значение за благосъстоянието, успѣха и здравето на хората, тъкмо затова тѣ се поставятъ въ условия, да не извикватъ неразположението и завистьта на високитѣ сили, като спазватъ строго опрѣдѣлени магически наредби, обстойно разработени при т. н. „табу“ на жителитѣ въ Полинезия и островитѣ на Океания. „Табу“ въ полинезийски (първобитенъ) смисълъ имаме при нашитѣ русалии дотолкова, доколкото говори страхътъ отъ демони, които не трѣбва да се дразнятъ, или мъстьта на които трѣбва да се избѣгне, ако тѣ бѫдатъ волно или неволно обидени; „свещенна чистота“ пъкъ се изисква отъ тѣхъ въ зависимость отъ прѣпазянето на религиозно-магическитѣ запрѣщения и прѣдписания изъ областьта на демоническитѣ прѣдстави въ тия на по-високия езически или християнски култъ,[5]) гдѣто божественитѣ образи, обставени съ жреци, храмове и праздници, налагатъ страхопочитание и спазване на установенитѣ наредби.

[1]) E. Fehrle, Die kultische Keuschheit. 54 нт.

[2]) G. Mayer, Essays und Studien II, 204; L. Rademacher, „Hippolytus und Thekla,“ Sitzungsber. der Akademie. Wien. t. CLXXXII (1916), 31.

[3]) Срв. у мене Студии I. 34 нт.

[4]) Срв. I. G. Frazer. „Taboo and the Perils of soul,“ The Golden Bough³, P. II. London 1911, 1 нт.

[5]) Срв по въпроса и W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. II, Th. II (1906). 311.

7. **Костюмътъ** служи тъй сѫщо като отличителна черта на шаманското или калушарското звание. Наредъ съ всичко останало, той е приспособенъ така, щото да брани отъ зли духове (носене омагьосани билки — пелинъ, чесънъ и др.), да улеснява самовнушението и прѣнасянето (съ шума на звъци и пр.) и да поразява въображението на зрителитѣ съ всичко необикновено и символическо. Окичени съ цвѣтя и вѣнци, или съ червени кърпи, пера и разни труфила, и снабдени съ маски и мечове, балканскитѣ русалии напомнятъ живо особения орнатъ на чародѣйцитѣ-лѣкари въ Азия, Африка и Америка.[1] Въпрѣки нѣкои мѣстни отлики, шаманитѣ могатъ да бѫдатъ разпознати навредъ по свѣта като една и сѫща класа хора — по своята оригинална костюмировка. Съ намазано или маскирано лице, съ птичи пера и крилѣ или съ животински рогове на глава, съ шапка отъ звѣрска кожа (меча, лисича, вълча, и т. н.), съ звънчета по дрехитѣ или по наметнатата кожа — такива се явяватъ тѣ на праздничния сборъ или на лѣчебнитѣ сеанси, вѣрвайки сами въ реалното магическо значение на облѣклото си и податливи чрѣзъ това за повдигнати състояния на духа. Странниятъ костюмъ е неразривно свързанъ съ тѣхната професия, и той характеризира не по-малко, отколкото думи и дѣла, тѣхното обществено назначение.

Твърдѣ естествено, тоя костюмъ е добилъ самъ магическо-лѣчебна сила, поради службата, която върши при обредната игра, и поради връзката си съ личностьта на шамана. Въ случая ние трѣбва да имаме прѣдъ видъ вѣрата, присѫща на всички културни стѫпала, какво шаманъ, светецъ, пророкъ, херой и други обладани отъ демони или отъ по-високи духове лица, прѣдаватъ присѫщата тѣмъ свръхестествена сила на всичко, дошло въ съприкосновение съ тѣхъ. Евангелистътъ въ Новия Завѣтъ (Лука 6, 9) казва, че народътъ търсѣлъ да докосне Исуса, защото отъ него изхождала сила (δύναμις), що цѣрѣла. Тази сила се схваща като нѣщо материално, тя може да се прѣнася, и Исусъ или Павелъ правятъ чудеса не само като сложатъ рѫка върху болни и бѣсновати, но и като прострат дрехата си върху тѣхъ (Ап. дѣяния 19, 11 нт.). Петъръ оставя за сѫщата цѣль да падне само сѣнката му върху болнитѣ (Ап. дѣяния 5, 15). Така жилища, гробове, покѫщнина на демонизиранитѣ добиватъ въ култа и магията на християнски и дохристиянски народа голѣмо значение.[2] Не сѫ ли навредъ реликвитѣ на светци и чудотворци окрѫжени съ ореола на нѣщо чудодѣйно и не сѫ ли тѣ носители на щастие за мѣстото и хората, които ги притежаватъ? Вече простото досѣгане до тѣхъ приобщава къмъ скритата имъ лѣчебна или друга сила. Така и при нашитѣ русалии-калушари се вѣрва, че тѣхниятъ пакитъ, тѣхнитѣ билки, тѣхната тояга, разни части на тѣхния костюмъ, сѫ възприели нѣщо отъ магическата енергия на играчитѣ въ екстаза; затова момитѣ (у ромънитѣ) даватъ драговолно своитѣ колани на калушаритѣ, убѣдени, че, тия колани, кога бѫдатъ повърнати, дона-

[1]) Срв. Н. Харузинъ, Этнографія IV, 416.
[2]) Срв. Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum. Giessen 1912, 529 нт.

сятъ здраве на притежателитѣ си, както ще бѫдатъ здрави и ония моми, които се хванатъ да играятъ на хорото редомъ съ калушаритѣ.

Негли въ връзка съ това прѣнасяне на чудотворната потенция, — и поради познатото смѣшение на кукери и русалии, — трѣбва да се обясни обичаятъ въ Бургазко (с. Св. Никола), да се облича кукерътъ-мома въ прѣмѣната на невѣста, на която мратъ дѣцата: това се прави като магическо дѣйствие, което цѣли да придаде здраве и жизнена сила на родилката, за да ѝ траятъ бѫдащитѣ дѣца. Доколко тукъ играе роля и фаллическиятъ елементъ на обредната игра, тъй сѫщо използуванъ практически за магическо плодородие, не може да се рѣши положително. Възможно е едното да засилва другото, като се комбинира съ него. Изобщо калушаритѣ-кукери се сматрятъ за носители не само на „берекетъ“ по ниви и стока, но и на най-цѣнното благо за човѣка, здравето (resp. противустоенето на болести); затова играчитѣ биватъ посрѣщани тъй радушно по кѫщята, и гдѣто тѣ сѫ влѣзли, очаква се да нѣма сиромашия и болести, тамъ е въдворено щастие, тамъ сѫ прогонени всѣкакви лошотии. Облѣклото на играчитѣ, най-очебиенъ символъ на благодатната енергия, има споредъ това тъй сѫщо дѣлъ въ обаянието отъ обреда и отъ неговитѣ изпълнители.

Глава VII

Русалска недѣля и русалски лѣкувания

I. Магическо-цѣлебенъ елементъ въ русалската обредность: тракийско потекло и връзка съ култа на Диониса. — Ходене на „росенъ" срѣщу Спасовденъ: обичай въ Чирпанско и Ихтиманско. — Поетическа картина у Елинъ-Пелинъ. — Сближение между самодиви и русалки и възникване на „русалии". — Л. Каравеловъ за „самодивски или русалски кладенци." — Свидѣтелства на Ст. Захариевъ, П. Р. Славейковъ, А. Г. Начовъ Ц. Гинчевъ и други за лѣкувания по русалски мѣста въ Търновско, Тракийско и цѣла България. — „Русалска-недѣля", „Русалска-срѣда", „Русалски-мѣсецъ", „Русалски-гробища", „Русалски-вѣнецъ", „Русаля" и пр. въ народната медицина и народнитѣ повѣрия. — Русалска недѣля у ромъни, албанци и сърби. — Русална недѣля и русални пѣсни у бѣлоруси и украинци. — Русалски праздникъ у съврѣменнитѣ гърци.

II. Росенътъ като самодивска и цѣлебна билка. — Самодиви и самодивски мѣста, въ тѣхната връзка съ лѣкуването на болни. — Популярно-митичниятъ образъ на самодивитѣ и гръко-латинскиятъ културъ на нимфитѣ. — Новогръцкитѣ нераиди. — Внушението при религиозната медицина. — Къпане или миене съ вода отъ „самодивски изворъ", „самодивско езеро", и пр. — Очистителна сила на „мълчаната" или „непачената" вода. — Бѣгане на болнитѣ отъ русалското мѣсто прѣдъ изгрѣвъ-слънце: запрѣщението да не се обръщатъ и гледатъ назадъ. — Гонене на болеститѣ, плашенето имъ съ оръжие и огънь. — Умилостивяване на самодиви и болести; отстраняване на болестьта чрѣзъ оставяне разни вещи (пари, дреха, червенъ конецъ). — Прѣплитане на прѣдставитѣ за жертвенъ подаръкъ и за символическо-магическо отдѣляне и прѣнасяне на болестьта. — Гадане за здраве и смърть, основано на хомеопатическа магия: значение на зелено или сухо клонче, на пръсть, на живина, на китка, на пръстеня, и др. — Всесилие на суевѣрието: „суевѣрието спада къмъ сѫщината на човѣка." Прѣсѣкване на творческата дѣйность въ днешната обредность.

I

Изказахме вече прѣдположение, какво магическо-цѣлебниятъ елементъ въ русалската обредность може да е дѣло на тракийската народна религия, така щото днешната вѣра да се осланя на прастари мѣстни традиции, още рано споени съ праздника на Диониса и съ тоя на розитѣ, заетъ отъ римскитѣ колонисти. Въ полза на това прѣдположение говори, между друго, широко-разпространениятъ обичай въ България и въ другитѣ страни на Балкански п-въ, да ходятъ прѣзъ Русалската недѣля или прѣзъ разни дни на Русалската седмица болнитѣ отъ хронически недѫзи по извѣстни лѣковити мѣста, гдѣто чрѣзъ прѣнощуване да оздравѣятъ или да отгадаятъ срѣдство противъ болестьта си. Дионисъ се е почиталъ у древнитѣ като богъ-лѣкарь, както показватъ прѣзимената му ἰατρός, παιώνιος, ὑγιάτης,[1]) той се явява като цѣлитель въ химни на

[1]) Kern, у Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie V, 1029 нт.

орфицитѣ, като „спаситель“ (Σωτήρ) отъ зарази въ прозаическа химна на Арестеидъ,[1]) и проф. Г. Кацаровъ допуска за възможно, това качество да е било особено характерно за тракийския Дионисъ, щомъ гетскиятъ Залмоксисъ, който по сѫщество отговаря точно на Диониса, се е почиталъ сѫщо като богъ-лѣкарь.[2]) При познатото сцѣпление на розалии съ дионисии, нѣма нищо странно, ако тази дионисовска прѣдстава дохожда да засили тенденцията на русалиитѣ като праздникъ за лѣкуване. Всѣкакъ. Русалската седмица е почти навсѣкждѣ у насъ, — и не само гдѣто ходятъ русалии или калушари, — врѣме за изцѣление на такива страждущи, на които нищо не е могло да помогне. Съ нея сѫ свързани сѫщитѣ надежди за здраве и щастие, които каратъ болнитѣ да се кѫпятъ и на Еньовдень, посрѣдъ лѣто.[3]) Често пѫти тайнственото ходене въ заглъхнали гори, гдѣто текатъ самодивски изворчета или се разтилатъ морави съ росенъ, се прикрѣпя къмъ праздника на Възнесение, Спасовдень, и това се дължи вече на народноетимоложко сближение между прѣдставата за Спаситель и спасение отъ болести, както и на близостьта на праздницитѣ по дата.

Едно отъ първитѣ съобщения за обичая у насъ дава познатиятъ Ив. Богоровъ. Въ пѫтнитѣ си бѣлѣжки отъ 1868 г. той разказва: „Въ Чирпанъ сѫществува още отъ ветхо врѣмя единъ обычай, който тія наричатъ росенъ и казватъ да ся нахожда и по други Българскы села. Той състои въ да идатъ при село Дерели, три сахатя далечь отъ Чирпанъ, на една рѫтлина, мѫжіе и жены и най наче бездеткынытѣ, отвечерь срѣща Спасовъ день, и палѣгвать тамъ прѣзъ нощь-та размѣсено, аль всякой отъ тѣхъ е длъженъ по една набожность да мълчи чтото и да види. На сутрень-та като станатъ, женитѣ набиратъ едно цвѣте, наречено и то росенъ, което само нея сутрѣнѫ расте, и кога си отіідатъ на Чирпанъ, варятъ него цвѣте и съ водата му ся поливатъ до три сутрѣны, и, о чюдеса чюдесъ, която Чирпанка не е имувала дѣте, тутакси зачевна и става трудна. Паризянитѣ иматъ мадамъ Лапанелъ, а Чирпанци Росенъ“.[4])

Види се въ връзка съ тоя обичай се пѣе „русалската“ пѣсень за бездѣткиня, отъ която Богъ иска (по ангелъ) кересте за доправяне черкова, а тя се тѫжи че нѣмала „рожба отъ сърдце“.[5])

[1]) Roschers Lexikon (1913), 1254; O. Weinreich, Antike Heilungswunder. Giessen 1909, 28.

[2]) Г. Кацаровъ, Klio XII (1912), 358: Извѣстия на Бълг. Археол. дружество III (1912—1913), 200.

[3]) Срв. моитѣ Студии, ч. I. 96; L. v. Schröder, Arische Religion II (1916). 256, 259.

[4]) И. А. Богоровъ. Нѣколко дена расходка по Българскытѣ мѣста. Букурещь 1868, 35. — Къмъ вѣрването за зачеване срв. бѣлѣжката на Г. Голѣмановъ, СбНУ. XXX, 30: За забѣлѣзване е фактътъ, че прѣзъ тая нощь (— т. е. когато се ходи на русалското мѣсто, за лѣкуване при росена) нѣкои младежи, буйни и рѣшителни, ходятъ тайно и напълниватъ роята на самодиви; въ такъвъ случай се вършатъ такива безобразия „мълкомъ“, които другадѣ селскиятъ животъ не познава, понеже това мѣсто изобилствува повечето съ моми и булки“. Хуморътъ на Богорова не е, значи, съвсѣмъ безъ основа.

[5]) Пѣсеньта е отъ Софийско, СбНУ. III, 37.

Въ с. Вакарелъ, Ихтиманско,[1]) на Спасовдень жени що боледуватъ, ходятъ на мѣстото Русаля: това е една гола чукара, едно тепе, близо до с. Раковица, гдѣто се стичатъ хора за лѣкъ дори отъ Пазарджишко, съ талиги. Всѣки носи съ себе си единъ колачъ, и прѣзъ нощьта лѣга до единъ коренъ отъ росенъ, като навре на него колача, къмъ който е привързана съ червенъ конецъ нѣкаква парица. На зараньта, „У свéт“, оставятъ колача и отскубватъ росена, послѣ бързо бѣгатъ, да ги не огрѣе тамъ слънцето, като занасятъ росена дома. Бѣга кой на кждѣ види, не се чака тогава дружина. Гледатъ още, какво се намира на кърпицата, съ която е покритъ колачътъ: дали трѣвица, дали пръстчица, при което трѣвицата означава оздравяне, а пръстчицата смърть. Колачътъ се оставялъ „за бужó“; „като оскубе росена, плати го“ съ него. Вѣрва се, че на Русаля трѣбва да се иде или веднажъ, или три пжти, но никога само дважъ. „Моя майка“, говорѣше една селянка, „три пжти е била, тресѣше я, и отъ тамъ видѣ спасение“. На мѣстото послѣ дохаждали воловарчета и обирали колачитѣ, безъ да искатъ да знаятъ, че това било „магия“.

И Н. Геровъ пише въ рѣчника си: „Прѣзъ нощьтж срѣщж Спасовъ-день по глухж добж русалкыты бержть цвѣте росенъ за лѣкъ. — Това ти е Спасовъ-день, то ти е спасението, отъ него щешь имашь селеметь.“[2])

Поетическа обработка на повѣрие и обичай е дадена отъ Елинъ-Пелинъ, въ разказа му Спасова могила.[3]) Тукъ дѣдо Захари носи на гръбъ срѣщу Спасовдень десетгодишното болнаво и хилаво сираче Мовката къмъ мѣстото, гдѣто се очаква изцѣление. „Отъ всички страни, по всички пжтеки идатъ хора единъ прѣзъ другъ, настигатъ се, задминаватъ се, все къмъ оная висока стръмна и островърха могила, която дѣдо Захария отъ отдавна знае, че е Спасовата могила. Вижда се вечестиятъ старъ джбъ на върха и малкото бѣло параклисче до него. . . Съ кола, съ коне, пѣши, отъ близо и отъ далечъ, отъ всѣкждѣ идатъ хора и бързатъ къмъ върха. И между тѣхъ какви не, какви не! Едни бѣдни, дрипави, съ оголени меса, други богати, облѣчени въ нови дрехи. И всички носятъ по единъ недж гъ и по една надежда за изцѣление. Едни съ прѣчупени кръстове се влачатъ като змии, други на кокили, трети съ мръсни рани по тѣлото, слѣпи, сакати“ . . . Дѣдото разправя на дѣтето: „Като се прибератъ всички, и като заспятъ всички, дѣдо Господь ще повика едно ангелче да му носи патерицата и ще му каже: „хайде!“ Ще се спуснатъ мълчеливо тамъ отъ горѣ, изъ между звѣздитѣ, и полека-лека ще слѣзатъ долу. Ще мине дѣдо Господъ между тоя народъ, дѣто е тукъ тихо, никой да го не чуе, никой да го не види и ще каже изцѣление за всички. . . Който вѣрва, ще се спаси.“ Падпала нощьта, наклаждатъ се огньове, около които се чуватъ прѣкжслечни

[1]) Устно съобщение, по мой разпитъ.
[2]) Н. Геровъ, Рѣчникъ V, 224.
[3]) Елинъ-Пелинъ, Разкази, т. II (1911), 61 нт.

разговори или дълбоки въздишки и охкания на болнитѣ. „Рано прѣди слънце дѣдо Захария се събуди и погледа наоколо. Въ сумрака, по всички пѫтеки на могилата, низъ стръмнинитѣ и камънацитѣ, хората бѣгаха надолу като луди. Мѫже, жени, дѣца, слѣпи, сакати, едни съ патерици, други по рѫцѣ, съ кола, съ коне — всички бѣгаха и чезнѣха като призраци. Дѣдо Захария се сѣти, че споредъ обичая трѣбва да се бѣга отъ тукъ прѣдъ изгрѣвъ-слънце, та да оставятъ болестьта. И той забута Монката.“ Но дѣтето, което е видѣло въ прѣдсмъртни блѣнове образа на Бога и на ангелчето, подобно на Хауптмановия Ханеле, лежи неподвижно на гърба си, съ склопени за винаги очи. — Поетътъ е съчеталъ свободно картината на обичая съ анализата на халюцинации, етнографското съ психологическото, при което въ чисто етнографско отношение той постѫпя малко произволно, като замѣня лѣковитата сила на русалии и росенъ съ християнската прѣдстава за Бога и ангелчето, дошли да обадятъ изцѣлението. Такава прѣдстава е въ дѣйствителность чужда на народното вѣрване, както то се знае по България.

Чолаковъ съобщава за Т. Пазарджишко и Панагюрско: „Отъ Спасовденъ начнѫтъ да празднуватъ самовилскытѣ праздницы — Русаля, догдѣто да завали дъждъ. Които страдатъ отъ меракъ и други неизцѣримы болести, отиватъ въ горатѫ по самовилскытѣ поляны, гдѣто расте росенътъ (турскы чевирме — миризлива трѣва). тамъ гы оставятъ сами да спѫтъ, като вѣрватъ, че ся събирали самовилытѣ да играѭтъ хоро, и рѣшявали за изцѣрението на болнйкътъ, и женытѣ не навтикватъ на главытѣ си росенъ, че го згазяли самовилытѣ. На Илинденъ събирали ся свракытѣ (гарагашкытѣ), да врыннѫтъ росенътъ на самодивскыйтъ харманъ, и за това имъ были оскубани и голы шіитѣ.“ [1])

На безкритично сближение между нашитѣ самодиви и ръскитѣ русалки отъ страна на по-старитѣ етнографи (Ц. Гинчевъ, Н. Геровъ, Д. Мариновъ и други) длъжатъ възникването си най-новитѣ феи у насъ, русалкитѣ. Възможно е въ извѣстни случаи това сближение да става и извънъ крѫга на книжовницитѣ, като се субституиратъ тукъ-тамѣ у самия народъ, и то въ неотдавнашно врѣме, на самодивитѣ, що лѣкуватъ съ билката росенъ, други сѫщества, „русалии“ и послѣ „русалки,“ чието име стои въ връзка съ праздника Русаля.[2]) Ала тоя начинъ на митично творчество не е установенъ достовѣрно, и нашитѣ „русалки“ не сочатъ тъй популярни, както сѫ ръскитѣ.[3]) Докато едни записвачи отъждествяватъ подиъдно самодиви и русалки, други ги отличаватъ по нѣщо. Д. Мариновъ напр. пише: „Русалкитѣ сѫ сърдити и зли; тѣ ако не

[1]) В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ (1872), 39. Сѫщитѣ свѣдѣния и у F. Kanitz, Die Donau-Bulgarien I (1875), 63.

[2]) Спор. П. Р. Славейковъ, по нѣкѫдѣ у народа понятията за змейоветѣ били смѣсвани съ тия „за русалкитѣ, за които се вѣрва, че идатъ отъ нѣйде за прѣзъ русалската недѣля и си отиватъ кой знае гдѣ слѣдъ като измине тая недѣля.“ Сп. Денъ, Цариградъ, I (1875), брой 5, стр. 5.

[3]) „Русални“ (не „русалки“!) въ ролята на самодиви се знаятъ въ Ловчанско, Ломско и Бесарабия. срв. стр. 216—217, 219.

се празднува тѣхния праздникъ, правятъ голѣма пакость на човѣка. Като сравнимъ самодивитѣ съ русалкитѣ, тия послѣднитѣ сѫ по-отмъстителни и по-немилостиви къмъ човѣка."[1]) Разлика по степень, споредъ Маринова, защото и самодивитѣ наказватъ злѣ: който напр. мине нощѣ прѣзъ самодивско игрище, ще пострада непрѣмѣнно отъ „ограма" (парализия), — както „ограисва" (онѣмѣва, окуцѣва и пр.) оня, който полюбопитствува да узнае какъ става нѣкое магическо дѣйствие,[2]) безъ да е посветенъ въ изкуството и безъ да е запазенъ отъ пакостната сила на демона-духъ.

Л. Каравеловъ[3]) поменува единъ „самодивски кладенецъ" или „свети кладенецъ" при Златица; той билъ цѣлебенъ само въ петъкъ, „защото т. н. самодиви, които сѫ господари на източника, прѣзъ тоя день ходятъ на планината да съставляватъ вихрушки". Болнитѣ отъ треска отиватъ въ петъкъ, миятъ се на извора и лежатъ до него по нѣколко часа; тѣ често откѫсватъ отъ кърпичката си по три ивички и ги вържатъ на дърветата, що сѫ надъ извора. „Но подобни чудотворни или самодивски кладенчета или изворчета, бѣлѣжи К., се намиратъ доволно много почти по сичка България". При Калоферъ имало „самодивски изворъ", при Сопотъ „русалско кладенче", защото болнитѣ дохождали да се лѣкуватъ отъ водитѣ му прѣзъ Русалската недѣля. „Сопотненци говорятъ, че ако болнятъ е боленъ отъ самодивски болести, то тутакси оздравя, а ако е боленъ отъ друга нѣкоя болесть, то тутакси умира. Прѣзъ русалната недѣля самодивитѣ биватъ добри и благодѣтелни, но ако нѣкое мъртво сѫщество дойде нечаяно при тѣхъ именно въ онова врѣме, когато тѣ се събиратъ да произведатъ вихрушка, тѣ биватъ твърдѣ опасни". Характеризувайки видъ и прави на самодивитѣ, Л. Каравеловъ бѣлѣжи другъ пѫть:[4]) „Самодивы носютъ такой-же характеръ какъ и русскiе русальки, они больше всего являются во время русали. Самодивы по закату солнца выходятъ на берегъ... одѣваются цвѣтами, травами, розенами, а болѣе всего кошудами и русалiей. У самодивы волоси руссыя... Многiе выдѣли самодиву выходящую изъ ключа источника и омывающая свое лицо росою... Самодива не любитъ дѣвицъ, она ихъ или утопить или нашлеть на нихъ лихорадку отъ которой они черезъ три дня умираютъ, а потому дѣвицы идя вечеромъ за водою во время русали бросаютъ въ рѣку чирешны или вишны, которыхъ она очень любитъ, это чтобы задобрить се".

Стефанъ Захариевъ съобщава за с. Балдево, Т.-Пазарджишко, че между върховетѣ Гюргюво-кале и Сълива-могила имало една долина и тамъ изворъ и наблизо шумалакъ, „дѣто расте самодивската билка росенъ (миризливо цвѣте съ моравъ цвѣтъ). Тамо всѣка пролѣть презъ Росаля отиватъ много болницы, та лѣжатъ по една нощь въ росенътъ

[1]) Д. Мариновъ, Жива Старина I, 27.
[2]) Напр. свалянето на мѣсеца отъ магьосница. Д. Мариновъ, ц. с. 22, 52.
[3]) Знание, Букурещъ, г. II, 30 мартъ 1876 г., стр. 63.
[4]) Рѫкописни материали по фолклора, въ Народната Библиотека, София, подъ № 416.

и внимаватъ да не заспятъ, нъ да чуятъ рѣшението на самодивиты за испѣлението имъ, и още вѣрватъ, че самодивиты на това мѣсто ся събирали та играли хоро нощя".[1])

Отъ това описание, както и отъ по-горнитѣ на Чолакова и Каравелова, се вижда съвсѣмъ ясно, какъ сближението между Росаля — русалии и самодиви - вили може да доведе лесно къмъ създаването на русалки. У руския народъ,[2]) отчасть и у ромънския,[3]) това дѣйствително е станало вече, макаръ въ доста късно врѣме; у българския то може да стане сѫщо, и особено подъ влиянието на рускитѣ русалки, познати доста отъ популярнитѣ книги и поститѣ. Ала че най-често тия български русалки сѫ продуктъ на подправени повѣрия у събирачитѣ на фолклорни материали, щомъ тѣзи събирачи отъ недоглеждане или по прѣдвзета мисъль сѫ наклонни да откриватъ нови митични образи покрай старитѣ, едвали можемъ да се съмнѣваме.

Въ Панагюрище на Св. Троица празднуватъ, спор. А. Илиевъ,[4]) „праздникъ, който се казва Русалка"; тогава се носятъ зелени вѣйки отъ „русальово растение". Въ Пловдивъ пъкъ пиятъ млѣко прѣзъ това растение въ течение на м. май. — Взимайки поводъ отъ кѫсото изложение на Илиева, стариятъ Славейковъ съобщава,[5]) че навредъ въ България се празднувала „Русалската недѣля", която захваща седемь дена прѣди Петдесетница и свършва на този день. Женитѣ прѣзъ тази недѣля вардѣли да не предатъ, да не перать и да не разливатъ нечиста вода, помия. Лѣкове прѣзъ нея не се взиматъ и никакви бурени не се беретъ, освѣнъ въ сѫбота на задушница; сѫщо и цвѣте не сѣятъ и никакъвъ разсадъ не правятъ, защото щѣлъ да изрѣсѣе (— сближение, спор. Славейкова, на рѣса съ роса и русалии, по съзвучие на думитѣ). Имало мѣста, наречени „русали", гдѣто болнитѣ отъ разни села наоколо ходятъ за излѣкуване: едно такова било край р. Росица (Търновско), а друго на връхъ Богданъ (Пловдивско). При този връхъ имало една локва, отъ която болнитѣ отъ гуша пиили, за да имъ се развали гушата. Страдащитѣ отъ струпеи и разни пжнки взимали въ единъ разлатъ сѫдъ отъ водата, лѣгали подъ нѣкое кичесто дърво и гледали на зараньта

[1]) Ст. Захаріевъ, Географико-историко-статист. описаніе на Т.-Пазарджишкжтж каазж. Віена 1870, 78.

[2]) Fr. Miklosich, „Die Rusalien", Sitzungsberichte der Akad. Wien, XLVI (1864), 401.

[3]) У ромънитѣ rusalii сѫ въздушни духове, които правятъ буря и нанасятъ врѣда на човѣка. Тѣ се смѣтатъ често идентични съ éle или dînsele (самодива), които вземать на човѣка ума или сърдцето, та го осакатяватъ. H. Tiktin, Rumänisch-deutsches Wörterbuch 593, 1347. Аромънитѣ въ Македония наричатъ своитѣ dzinele и ielele често пѫти samovile, заемайки името отъ българитѣ, съ които сѫ въ допиръ (Битоля, Прилѣпъ, Велесъ). Срв. L. Săineanu, Studii folklorice. Bucur. 1896, 110. За смѣшението на самодивитѣ — elele съ русалкитѣ — rusaliile вж. у Шайнану, ц. с., 135 нт.

[4]) Читалище I (1870), 503. Илиевъ вѣрва, че русалкитѣ били богини отъ старославянската митология и че името имъ, спор. Шафарика, идѣло отъ „руса", рѣка, отъ гдѣто било и руското русло (виръ). Срв. и Ц. Гинчевъ, стр. 215 по-долу, заб. 1. Русалкитѣ били богини на водитѣ. Русалскитѣ праздници у ромънитѣ сѫ минали отъ българитѣ.

[5]) Читалище I (1870), 504 нт.

какво има въ сѫда до главата имъ, та по него прокобвать за излѣкуването си, а отъ водата пияли и се мияли.

На русалското мѣсто въ Търновско, което било равна ливада, растѣлъ изобилно росенътъ. Тамъ ходѣли болнитѣ, които страдатъ отъ самодивски пакости, спѣли подъ открито небе и покрити съ бѣли покривки, и гледали на зараньта какво ще има по тѣхъ: зелена шумка или пръстчица. Прокобвало се и по трѣвата росенъ, която била посѣщавана тази нощь отъ самодивитѣ (— или русалкитѣ, спор. Славейкова): върхътъ на трѣвата билъ отъ тоя день (Петдесетница) вече прѣкършенъ или засъхналъ. — Славейковъ билъ чувалъ още за „русалски гробища“ на пѫтя отъ Трѣвна за Казанлъкъ, на една равнина, гдѣто бродници и магьосници идѣли да правятъ своитѣ заклевания. Чувалъ билъ и за „русалски пѫтеки“ по тия мѣста, гдѣто нѣкога се сражавали „нѣкакви си исполини русали“. Казвало се още, че русалитѣ идѣли въ понедѣлникъ на Русалската седмица и си отивали на другия понедѣлникъ (Духовдень) по пладне, отъ когато могло вече и да се работи. На 1 май (който пада често въ Русалската недѣля) се празднува и кога не е русалски день: правятъ се разходки прѣдъ изгрѣвъ-слънце и се опасватъ прѣзъ кръста съ растението лѣпка.

А. Г. Начовъ описва обичая въ Пловдивско.[1]) Два часа на югозападъ отъ Пловдивъ, надъ с. Дерменъ-дере има едно мѣсто, наречено Росинъ. То е заобиколено отъ една малка горица, и на него расте едно цвѣте съ приятна, но тежка миризма, до двѣ педи високо. Това мѣсто било обичано много отъ самодивитѣ, затова тѣ го посѣщавали и се кѫпѣли въ „самодивския“ изворъ въ дола. Всички болни отъ Пловдивско отиватъ на това мѣсто, съ надежда да се изцѣрятъ и то само веднъжъ въ годината, прѣзъ нощьта срѣщу Спасовдень. Единъ день прѣди това пристигатъ всевъзможни болни, придружени отъ здрави хора, и всѣки гледа да залови поне единъ коренъ отъ казаното растение, край което си постила черджe, като поставя до самия коренъ една малка паничка съ медъ, покрита отгорѣ съ малка питица. Слѣдъ като си постели всѣки, болнитѣ слизатъ на самодивския изворъ да се омиятъ и да оставятъ нѣкакъвъ знакъ, послѣ се връщатъ мълчаливо на заловеното мѣсто и лѣгатъ, завити съ бѣло платно отъ здравитѣ, които пъкъ лѣгатъ до тѣхъ. Настава дълбоко мълчание, не се чуе нито една въздишка въ това множество. Посрѣдь нощь се задава силна буря, послѣ втора и третя: самодивитѣ сѫ дошли и ще хвърлятъ върху бѣлото платно знакъ за изцѣление или за смърть. Като отмине бурята, здравитѣ събиратъ платната, и изведнъжъ всички болни се разбѣгватъ въ тъмнината тихо, за да не ги свари зората въ прѣдѣлитѣ на Росинъ. Пристигнали дома си, всѣки отваря платното, да види що сѫ му спустнали самодивитѣ. Ако е зелена трѣвица, ще оздравѣе; ако е суха трѣвица или малко пръстчица, ще умре. За да се увѣри по-добрѣ, болниятъ е длъженъ да посѣти три пѫти Росинъ прѣзъ реченото годишно врѣме.

[1]) А. Г. Начовъ, „Вили и самовили,“ Читалище II (1871), кн. VII, 310.

Описанието на Начева отъ прѣди 50 г. се отнася навѣрно до върха Св. Илия, надъ Фердинандово, къмъ Брѣстовица. И споредъ днешнитѣ вѣрвания[1]) тамъ расте р о с е н ъ, който се бере отъ самодивитѣ срѣщу Спасовдень. Болнитѣ спятъ до коренъ отъ росенъ и пазятъ мълчание. — Росенъ има още на Куюнъ-тепе при с. Ферезлии, Т.-Пазарджишко. Болнитѣ срѣщу Спасовдень си вадятъ обувкитѣ, поставятъ въ едната парче хлѣбъ, и, ако има здраве, този хлѣбъ ще се прѣмѣсти въ другата обувка и ще има отгорѣ си роса. Прѣди пѣтли се влачатъ по росата. — На р о с е н ъ ходятъ и въ гората на Перущица срѣщу Спасовдень, когато самодивитѣ идвали да бератъ цвѣта на росена. „Полчанитѣ (въ полето) му казватъ р у с а́ л к и, пъкъ ние му думаме самодиви," говорѣше ми единъ перущенецъ. Болнитѣ оставятъ пари, кърпи, а момчетата отъ село ги обиратъ послѣ.

Ц. Гинчевъ, като смѣсва тъй сѫщо русалки съ самодиви,[2]) твърди, че народътъ вѣрвалъ, какво русалкитѣ ходятъ по роснитѣ ливади и живѣятъ въ рѣкитѣ, езерата и кприщата. Прѣзъ Р у с а л с к а т а н е д ѣ л я не се кършатъ лозята, за да не изрѣсява цвѣтътъ имъ; хората не се кѫпятъ, за да не бѫдатъ завлѣчени дълбоко въ водата отъ русалкитѣ и да се удавятъ: не спятъ денемъ, за да не имъ се изкривятъ устата или да ги удари „дамла." Прѣзъ Р у с а л я съвѣтватъ, да носи всѣки въ пазвата си пелинъ. Росенътъ (Dictamnus albus) билъ цвѣтъ на русалкитѣ, затова не го ядѣлъ никой добитъкъ. Нѣкои вѣрвали, че русалкитѣ сѫ „тия хубави руси пеперуди, които излѣзватъ изъ водата и траятъ само единъ день": въ Габрово и другадѣ тѣзи пеперуди се наричали русалки (?). На много мѣста изъ България имало росенови поляни, на които прѣзъ Русалската недѣля ходятъ да спятъ болнитѣ съ схванати части. „Ходили на росянъ, ще идатъ на росянъ" е обикновена дума въ Търновско. Русалкитѣ идѣли въ въздуха, возѣли на костѣна кола своята царица, въ въздуха се чували пѣсни, свирни, смѣхове, понѣкога и гласове: „Върнете на едикого си рѫката, дайте еди-кому си крака, харижете на еди-кой си пръститѣ." и т. н., и който боленъ чуялъ името си, оздравялъ на зараньта. Кога да тръгне, болниятъ оставялъ на кърпата, що е послалъ прѣзъ нощьта, една прѣсна пита хлѣбъ за русалкитѣ. Русалкитѣ окършвали прѣзъ тази нощь върховетѣ на росеновитѣ цвѣтове и ги вземали съ себе си. Вѣрва се, че гр. Елена била русалско село, затова тамъ не върлувала чума, и тамъ бѣгали отъ Търновско въ чумаво врѣме. Догдѣ не мине Русалската недѣля, никой билерипъ не смѣялъ да бере росенъ. За беритба на росенъ говори пѣсеньта:

Тръгнала е Янка въ гора росянова,
В гора росянова, росян да набере,
Росян да набере, росян риганина.
Не намери Янка росян да набере,
Росян да набере, росян риганина,

[1]) Записани отъ менъ прѣзъ май 1920 г., по разказъ на Сп. Гълѫбовъ.
[2]) „Нѣколко думи за самодивитѣ." Т р у д ъ II (1888), 51 пт. 57.

Най намѣри Янка бача Радославя,
Бачо Радослави пот пилиня лежи,
Пот пилиня лежи, от пилиня кърши,
От пилиня кърши, главата си вързи. . .[1])

Имайки прѣдъ видъ Търновско, и явно повлиянъ отъ Цани Гинчева, Ц. Тончевъ говори за самодиви и русалки изобщо като смѣта вторитѣ „сестри“ на първитѣ.[2]) Споредъ него народътъ съ страхъ говори за „самодивско хорище,“ „самодивски изворъ,“ „самодивско дърво“ и избѣгва да минува прѣзъ такива мѣста прѣди пѣтлѣно врѣме, за да не бѫде човѣкъ „сбъхтанъ“ или да не му остане „уетъ“ кракъ или рѫка. „Русалкитѣ“ живѣятъ по извори и рѣки и излизатъ най-често прѣзъ Русалската недѣля, да обходятъ лозя и посѣви, да обератъ цвѣта на росеновата трѣва и да видятъ дали хората празднуватъ праздника имъ. На тия що празднуватъ, русалкитѣ даватъ береветъ. Ето защо прѣзъ Русалската недѣля лозе не се кърши, нива не се плѣви, не се кѫпи въ голѣма вода, не се спи подъ сѣнка, — не се бере и росенъ за лѣкъ, докато не минатъ да му прѣкършатъ върха русалкитѣ. Русалската недѣля се очаква отъ всички „урадисали,“ които отиватъ или биватъ завеждани тогава на русалското мѣсто, „русалята,“ т. е. тамъ, гдѣто расте много росенова трѣва. Като такова мѣсто се слави най-много Рѣсенската русаля, между Рѣсенъ и Хотница, Търновско. „Срѣщу първия день на Русалската недѣля тамъ отъ цѣлата Търновска околия се сбира множество свѣтъ. Още отъ рано всѣки единъ болепъ си избира единъ росеновъ труферъ, подъ когото постила бѣла кърпичка, и заседне ли слънце, всѣки сѣда да си спи завитъ прѣзъ глава. Прѣзъ нощьта идатъ русалкитѣ да окършатъ росеновитѣ цвѣтове и да дадатъ билки за болнитѣ. Идатъ тѣ по въздуха и возятъ на златна кочия своята русалска царица, която много отъ болнитѣ ужъ чували като вика: „Повърнете на тази жена здравето, дайте на тоя мѫжъ цѣлия кракъ,“ и т. н. И послѣ слизатъ при болнитѣ и почвали да пущатъ по посланитѣ кърпички росенови цвѣтове или пръсть. Росенови цвѣтове пущатъ на тия, които ще оздравятъ, а пръсть — на ония, които нѣма да оздравѣятъ или ще умратъ прѣзъ лѣтото. Сутриньта кой какво намѣри на кърпичката си, изпива го съ вода, па или умира, или оздравя прѣзъ лѣтото. Слѣдъ това болни и здрави се разотиватъ, едни весели, други кахърни. А русалкитѣ ходятъ прѣзъ цѣлата недѣля по гори и кърища; прѣгледватъ лозя, сѣитби, плодни дървета и най-послѣ се скриватъ пакъ изъ рѣкитѣ.“

Въ Горно-Орѣховско[3]) ония, що страдатъ отъ схващане на ставитѣ въ краката, рѫцѣтѣ и другадѣ, т. е. които сѫ „сбъхтани отъ сладки и медени“ (самодивитѣ), се пущатъ и кѫпятъ съ росенъ, самодивската

[1]) Ц. Гинчевъ, ц. ст. 60, произвежда името на русалкитѣ отъ русло (устие на р.), всето прѣко ручло, ручай, ручалки, рѣчалки водѣло къмъ русалки! Редомъ ъ тия етимологически фантазии вървятъ у него и митологически.
[2]) Селска Пробуда, Бѣла-Черкова I (1903), 22 пт., 63 пт.
[3]) Г. Голѣмановъ, „Материали по нар. медицина изъ Г. Орѣховско“, СбНУ. XXX, 28 пт.

трѣва, или пъкъ ходятъ да спятъ срѣщу петъкъ на „Русалската недѣля“ (седмицата отъ Св. Духъ до Всѣхъ Святихъ) па „самодивското мѣсто“, въ „росеновата гора“, гдѣто расте онова мораво цвѣте (до 50 см. високо, съ мечообразни, неназжбени листе, до 100—200 корена на едно мѣсто, нарѣдко въ тоя край). Болнитѣ пристигатъ на тълпи още прѣди залѣзъ-слънце въ четвъртъкъ, придружени отъ побратими или посестрими, и носейки чиста кърпа и босилекъ; сѣдатъ край стръкъ росенъ, като разстилатъ кърпата си, и чакатъ да мръкне, когато ще дойдатъ самодивитѣ, да прищипватъ върха на цвѣта и да кажатъ, кому какво лѣкарство се пада или какъвъ недѫгъ ще придобие за напрѣдъ. По-възрастнитѣ болни не спятъ и мълчаливо се вслушватъ, да чуятъ какъ самодивитѣ говорятъ: „Сакатъ ще бѫде съ едната рѫка... Нѣма цѣрь за него... Цѣрь му се пада горово листе... Ще онѣмѣе... Ще го тресе до три години и ще се излѣкува“... и т. н. Въ сѫщото врѣме, какъвто цѣръ се пада, слага се отъ тѣхъ на кърпичката: росеновъ цвѣтъ, пръсть, листа, клечки, и болниятъ го спазва, за да се цѣри и за да помогне на други сбъхтани (като се напушатъ, запойватъ и кѫпятъ). Ако чуе гласоветѣ, болниятъ не смѣе да продума, отъ страхъ да не остане за винаги нѣмъ, сакатъ и т. н. На край, напуска мѣстото безъ да се кръсти, за да не разсърди самодивитѣ, та да го сбъхтятъ отново.

Въ Трѣвненско „Русалска недѣля“ или „Русаля“ се нар. седмицата отъ Петдесетница до Петрови заговѣзни.[1]) Прѣзъ тази седмица въ срѣда и петъкъ не се работи, защото това сѫ „благи“ дни (яде се блажно). Буренитѣ прѣзъ тази седмица, както и на Еньовдень по-късно, били най-лѣковити, затова ги бератъ по гори и ливади. Болнитѣ ходятъ на опрѣдѣлени мѣста да спятъ на открито, и тамъ „русалкитѣ“ имъ казвали, ще оздравѣятъ или не: ако се намѣри на завивката на болния заранъта зелена шумка или трѣвица, то било знакъ за оздравяне; ако ли пръстчица или суха шумка, то било знакъ за умиране. — Нѣкой си дѣдо Тодоръ, прочутъ магьосникъ и баячъ, казвалъ, че знаялъ да цѣри и да прокобва отъ „русалнитѣ.“ Всѣка година той ходѣлъ прѣзъ Русалската недѣля въ Балкана, на „русалскитѣ гробища,“ прѣспивалъ тамъ, и русалнитѣ идвали нощѣ, та му казвали, кой отъ какво е боленъ, дали ще оздравѣе и какъвъ му е цѣрътъ.

Въ Еленско на „Русалската срѣда“ слѣдъ Св. Троица болнитѣ ходятъ на едно опрѣдѣлено „русалско мѣсто“, да нощуватъ тамъ. Постилатъ си до главата една нова кърпичка, и на заранъта всѣки ще намѣри на нея трѣвицата, отъ която ще оздравѣе, откѫсната и сложена тамъ. И той ще набере отъ тази трѣва. Който ще умре, намира пръстчица на кърпата си.[2]) Въ Ловчанско „русалнитѣ“ (записвачътъ поставя въ скоби, като пояснение, „русалкитѣ“) се броели за сѫщества, що спадатъ къмъ самодивитѣ; а тия се нар. още „живи и здрави“ и носѣли буре-

[1]) Хр. Н. Даскаловъ, СбНУ. XXIII, 8.

[2]) М. А., „Фолклоръ отъ Еленско,“ СбНУ. XXVII, 363.

нитѣ за лѣкуване. Русалиитѣ били мѫже и жени; тѣ се явявали прѣзъ „Русалската недѣля“, отъ Св. Троица до Петрови заговѣзни. Кога заболѣе нѣкой отъ тѣхъ, завеждатъ го на нѣкоя „русалска поляна“ (въ Ловчанско имало само една такава), оставятъ го да прѣспи, като го покриватъ съ бѣло платно, и на зараньта гледатъ, какво има на него: пръстъ или зелена шумка. Пръстьта значи смърть, зеленото — здраве. Ако намѣрятъ листъ, поливатъ болния съ вода, въ която турятъ листа, прѣзъ решето.[1]) Въ Шуменъ съ билката р о с е н ъ (Dictamnus fraxinella pers.) лѣкували дълготрайнитѣ вѫтрѣшни болести. Когато дѣте, жена или мѫжъ болѣе дълго и не може да оздравѣе, занасяли го на мѣстото, гдѣто растѣла билката, постилали му, завивали го и го оставяли самъ. Слѣдъ нѣколко врѣме тия отъ страни го взимали и отнасяли, и, ако орисницитѣ му помогнѣли, оздравялъ. Тая билка се употрѣбяла и за сваряване, та съ нея поливали или въ нея кѫпѣли болния. Въ Разградско „росенътъ“ служалъ за лѣкуване маясълъ по рѫцѣтѣ, а въ Варненско „росината трѣва“ или „самодивската трѣва“ служала за лѣкуване лошия вѣтъръ, при което пакъ я варѣли, за да піятъ водата ѝ или да се кѫпятъ съ нея.[2]) У бесарабскитѣ българи прѣзъ тритѣ дни на Св. Троица никой не се кѫпи въ езерата, да го не грабнатъ „русалиитѣ“, на които нѣкои казватъ и „самодиви“. Болнитѣ биватъ откарвани нощѣ въ горитѣ, да прѣнощуватъ на „самодивска трѣва“ срѣщу Св. Троица, за да „оздравятъ или умиратъ до съмнуване.“[3])

Р у с а л с к а н е д ѣ л я, Р у с а л с к и м ѣ с е ц ъ (юни), Р у с а л с к а с р ѣ д а, Р у с а л я сѫ познати на много мѣста въ източна и западна България. Съ тѣхъ се свързватъ множество вѣрвания, особено за лѣкуване. Въ Берковско на „първа Русаля“ (Св. Троица) носятъ въ черкова селимъ, пелинъ, орѣшецъ, садефъ и калоферъ и колѣничатъ на тѣхъ, кога чете попътъ; цвѣтята скѫтватъ дома, за да не се хващатъ молци. Сутриньта, прѣдъ изгрѣвъ-слънце, рѣжатъ цѣвъ отъ селима, напълватъ я съ дървено масло и я носятъ въ черкова, та я турятъ прѣдъ иконата на Богородица. Всрѣдъ литургията я вяематъ, и отъ маслото даватъ на бездѣтни жени, за да раждатъ, или сипватъ въ ушитѣ на дѣца, за да ги не болятъ. На Св. Духъ зараньта правятъ „русалски вѣнецъ“ отъ разни трѣви. Прѣвъ такъвъ вѣнецъ прави жена, която има живо първо дѣте. Дѣтето носи вѣнеца дома три дни, послѣ той се вдига да изсъхне, и съ него се кѫпи болно отъ обривъ дѣте или човѣкъ, що страда отъ ревматизъмъ. Всѣки тая заранъ се връзва съ лѣпка прѣдъ изгрѣвъ-слънце, за да го не боли кръстътъ. Прѣзъ „Русалската недѣля“ гълтатъ сутринь по малко отъ пелиновитѣ листи и казватъ: „Видохме, че говедата тая сутринь заведоха Русаля да насе“ (и вѣрватъ че нѣма да ги види като работятъ). Отиватъ на работа, слѣдъ като глътнатъ три хапа

[1]) Д-ръ С. Петковъ, „Материали по народ. медицина въ България,“ СбНУ. XXI, 34.
[2]) А. Ивановъ, „Приносъ къмъ бълг. нар. медицина“ СбНУ. XXI, 35.
[3]) Й. Титоровъ, Б ъ л г а р и т ѣ в ъ Б е с а р а б и я, 267.

отъ тѣхъ, за да не се разболѣватъ. Прѣзъ тази недѣля дѣцата се провиратъ прѣзъ русалския вѣнецъ, за да бѫдатъ здрави. Която жена е трудна, не работи, за да нѣма дѣтето ѝ бѣли плюски по тѣлото. Ако дѣтето се роди съ такива, взематъ изработената прѣзъ тия дни работа, изгарятъ я, стриватъ я на прахъ, и съ него поспиватъ плюскитѣ.[1])

Въ Ловчанско[2]) ако нѣкой бере прѣзъ „Русалската недѣля" (20 до 25 май) цвѣтето „русалче" (Dictamnus fraxinella), „русалкитѣ" ще го сбъхтятъ или ще му сторятъ нѣкоя пакость. Прѣзъ нощьта на „Русалската срѣда" русалкитѣ обирали цьфкитѣ (цвѣтоветѣ) на русалчето, които затова на зараньта били обвиснали като прѣчупени. „Една такава зарань, бѣлѣжи Д-ръ Ватевъ, прѣзъ Русалската недѣля ходихъ да провѣря това, но намѣрихъ цвѣтоветѣ цѣли." Прѣзъ Русалската недѣля не бива да се кѫпе човѣкъ, защото русалкитѣ го сбъхтватъ,[3]) хващатъ му краката и може да го удавятъ. Въ Берковско, ако нѣкое новородено дѣте има „русалски пѫпки", казватъ, че майка му работила прѣзъ „Русаля". Тѣ се цѣрятъ като окѫпятъ дѣтето съ „русалски вѣнецъ", съ лико отъ „русаля," брано на първа Русаля, и съ други трѣви.[4]) Въ Берковско празднуватъ „Русалски четвъртъкъ" (въ седмицата слѣдъ Спасовдень), като го тълкуватъ отъ нѣкаква рѣка Русала, която на тоя день се била разиграла и потопила всичко. Вѣрва се, че ако не се празднува, рѣката пакъ ще дойде.[5]) — Въ Срѣдно-Горско „Русаля" се казва на Духовдень; тогава носятъ въ черкова „русаля" и, при четене молитва, поставятъ цвѣтето подъ колѣнѣтѣ си. Все тамъ, прѣзъ кухия стволъ на това растение пиятъ пелинашъ въ деня на Св. Мавра (3 май), за здраве.[6]) — Прѣзъ „Русалската недѣля," отъ Св. Духъ една седмица нат., въ Свищовъ женитѣ празднуватъ и нищо не хващатъ, за да не имъ докаратъ нѣкакво зло русалкитѣ.[7]) — Въ югозападна Македония на „Русална срѣда," въ срѣдата на Прѣполовение на Петдесетница, боледуващитѣ отъ нѣкоя немощь, особено хроническа, ходятъ по разни лѣковити води и се миятъ „за здраве"; други пъкъ, за растене на косата си, се миятъ съ „русална хума."[8]) Въ Охридъ на „русална среда" се служи тържествено само въ една черкова, т. е. „везград"; тогава не се яде зелено (овошки и др.). Въ Битоля сѫщиятъ день се празднува, за да не страдали женитѣ при раждане. Никакъвъ споменъ за „русалки" и „русални" въ тоя край нѣма.[9]) — Въ Кюстендилско прѣзъ „Русалската срѣда" (срѣдата на

[1]) С. Стамболиевъ, „Материали по нар. медицина въ България," СбНУ. XXI, 46, 59.
[2]) Д-ръ С. Ватевъ, „Материали по нар. медицина въ България," СбНУ. XXI, 2.
[3]) „Сбъхтватъ" обикновено самодивитѣ. Срв. Ватевъ, п. м. 2.
[4]) Д-ръ Х. И., „Материали по нар. медицина въ България", СбНУ. XXI, 39.
[5]) И. Д. Шишмановъ, СбНУ. IX, 547.
[6]) Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта Болгаръ, 230, 222. Спор. Каравелова, „Русалія растеніе, которое не цвѣтетъ, но имѣетъ приятный запахъ. Оно вышиною въ полсажени, стволъ его пустой, сквозъ него то и пьютъ. Объ Русаліи существуютъ разныя прѣданія."
[7]) Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ, 56.
[8]) К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. ум. VII, 171, 179. Въ Скопска Черна гора женитѣ ходятъ на Руса-срѣда въ село Чучеръ, да копаятъ хума, съ която прѣзъ цѣла година си миятъ главитѣ намѣсто съ сапунъ. А. Петровић, Српски Етногр. Зборник VII, 449.
[9]) Е. Спространовъ, СбНУ. XVI—XVII, 32.

Страстната седмица) женитѣ, празднувайки за „русалкитѣ,“ не бъркатъ въ вода и не пускатъ дѣцата си навънъ, да не „оградишатъ.“[1]) — Въ Ахъ-Челебийско „Русалска недѣля“ е седмицата прѣзъ Петрови-заговѣзни; тогава не се пере.[2]) — „Въ Ямболскитѣ села, пише Л. Каравеловъ,[3]) прѣзъ Русалната недѣля въ петъкъ момичетата и момчетата излазятъ на полето, бератъ цвѣте, виятъ го на китки и чакатъ захождането на слънцето. Щомъ небесното свѣтило захване да захожда, то младежитѣ се въртятъ на една пета, повдигатъ киткитѣ си нагорѣ и пѣятъ:

Виło самовило, съ цвѣте обивито! . . .

Въ Търново прѣзъ „Русалската недѣля“ (седмицата, въ която е Св. Троица) женитѣ не перагъ, не мажатъ и не работятъ, „да не ги забъхтатъ „русалкити.“[4])

Въ Ломско прѣзъ „Русалската недѣля“ не се работи въ понедѣлникъ, срѣда, петъкъ и сѫбота, за да не сполети хората „ограма“ (Paralysis, Hemiplegia) и „полуда.“ Прѣзъ цѣлата недѣля мѫжетѣ се въздържатъ отъ coitus, вѣрвайки че зачнатитѣ дѣца ще иматъ ограма, а мало и голѣмо носи съ себе си пелинъ, съ който спятъ и нощемъ, пакъ за да не дохождатъ при тѣхъ „русалиитѣ“ и да не добиятъ „руса“[5]) и ограма. Все тогава изнасятъ психопатитѣ или физически болнитѣ, ако тѣ не могатъ да идатъ сами, въ нѣкоя гора или шумакъ, гдѣто расте rosa canina, и тамъ ги оставатъ цѣла нощь подъ шипкитѣ, съ вѣра, че ще бѫдатъ излѣкувани.[6]) „Русалиитѣ“ или „русалски гробища“ се именува проходътъ въ Балкана подъ Марагидикъ, гдѣто наблизо се намира и „самодивски кладенецъ,“ на който пѫтницитѣ оставятъ кравайчета за самодивитѣ.[7]) То сѫ може-би сѫщитѣ „русалски гробища“ (— „въздълги камъни, обрасли въ земята,“ гдѣто „балканскитѣ чернокнижници идатъ да правятъ своитѣ магии“) и „русалски пѫтеки“ въ планината около Трѣвна, които се помепуватъ въ едно писмо отъ 1858 г.[8]) На петь километра отъ Бѣлоградчикъ по пѫтя за Ломъ се намиратъ „русалийски гробища,“ чието име спор. народното вѣрване идѣло отъ страшната битка, „русалѝя,“ която станала между двѣ села за една крадена мома; труповетѣ на падналитѣ били погребани на това мѣсто, и отъ тамъ названието на гробищата.[9]) „Русалски гробища“ се знаятъ и при с. Василица, въ Ихтиманско, а „русалски лѫгъ“ — между селата Боровци и Живовци, при Берковица.[10]) Тъкмо отъ русалски мѣста, гдѣто ходятъ

[1]) П. Любеновъ, Баба Ега (1887), 12. Споредъ Любеновъ, русалки и самодиви сѫ едно и сѫщо.

[2]) Хр. П. Константиновъ, СбНУ. XIII, 24.

[3]) Знание II (1876), 58.

[4]) П. Гѫбювъ, СбНУ. XVI—XVII, 22.

[5]) Срв. за тая болесть въ Неврокопско, СбНУ. XII, 145.

[6]) Д-ръ Н. Басановичъ, СбНУ. V, 75, 81, 86; Д. Мариновъ, Жива Старина I, 163.

[7]) К. Иречекъ, Пѫтувания по България (1899), 372.

[8]) Цариградски Вѣстникъ VIII (1858), № 365; срв. Славейковъ, по-горѣ, 213.

[9]) Б. Дяковичъ, СбНУ. XVI—XVII, 177.

[10]) К. Иречекъ, п. с. 114.

болни, ще трѣбва да се извежда именуването „русалски гробища“ въ случаи,[1]) когато не може да се прѣдполага ходене или убийства на русалски чети.

Въ Моравско седмицата отъ Троица до Петрови-заговѣзни се нарича „Русална недѣля“; тогава не се работи нищо, за да не излиза на дѣцата „руса.“[2]) Въ с. Матевци, Нишки окржгъ, селянитѣ наричатъ черковата си Св. Богородица (или Св. Троица) Русалия. „Изобщо, бѣлѣжи Миличевичъ, у източнитѣ наши краища народътъ нарича Троичината недѣля „Русална недѣля.“[3]) Въ Пиротско (по Лужница и Нишава) прѣзъ цѣлата Троична-недѣля. нар. „Русалница“, женитѣ, особено труднитѣ, празнуватъ, за да не патятъ дѣцата отъ „руса,“ а нѣкои жени копаятъ хума, съ коятоператъ кошули и си миятъ косата, или пъкъ лѣкуватъ съ нея краста по лицето на дѣцата.[4]) — Така е и по много други мѣста на България, гдѣто на Русалската недѣля се носи пелинъ, не се работи, и се ходи по лѣковити ливади за росенъ.[5]) Н. Геровъ навежда въ своя рѣчникъ думитѣ „Русалска недѣля,“ „Русалска срѣда,“ „русалче“ и „русанлийче“, както и мжжкото име Росенъ и женското Росалия.[6])

И съсѣдитѣ на българитѣ знаятъ подобни вѣрвания и имена. Особено се почита Русалската седмица (Strat de Rusalii, Rusaliile) у ромънитѣ.[7]) Тя пада 50 дена слѣдъ Пасхата. Петдесетница се нар. у тѣхъ rusalii или duminica rusaliilor: въ Молдава народътъ разбира подъ rusalii (sf. pl.) понедѣлника (заедно съ вторникъ и срѣда), а въ Трансилвания — недѣля до вторникъ на Русалската седмица.[8]) Тогава не се работи ни въ кжщи, ни на полето, инакъ човѣкъ полудѣва и се обезобразява. „Да не сж тѣ хванали русалитѣ?“ казва се на нѣкой смахнатъ. Нѣкоя си жена полудѣла, защото копала мисиръ на Русалската срѣда. Дори птичкитѣ държали този праздникъ и не си сбирали за гнѣздо. Срѣщу деня на Св. Спаса, 40 дни слѣдъ Великдень, цъвти лѣшникътъ (alun), и сжщата нощь опадва цвѣтътъ му. Цвѣтътъ е добъръ противъ много болести, затова който иска да го сбере, трѣбва да спи подъ него нея нощь, да постели нѣщо черно, та да го види при опадането. Тази нощь се ходи по извори, които иматъ лѣковита сила. Прѣзъ Русалската сжбота се раздаватъ за душитѣ на умрѣлитѣ нови гърнета, съ колачета и варено жито отгорѣ. Въ недѣлята пъкъ се раздаватъ паници: само до обѣдъ, защото отъ тогава се дава за живитѣ. Дѣцата си избиратъ побратими или посестрими. Вѣрва се, че русалии (rusaliile) и само-

[1]) Срв. още СбНУ. XI, 179. и J. Х. Василевић, Јужна Стара Србија II (1913), 228, 361.

[2]) М. Милићевић, Живот срба сељака. Београд 1894, 12.

[3]) М. Милићевић, Краљевина Србија (Нови крајеви). Београд 1884, 25.

[4]) Сп. Караџић II, 89; В. Николић, Српски Етнографски Зборник, XVI, 139

[5]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 191, 471 нт.

[6]) Н. Геровъ, Рѣчникъ V, 85, 86, 91.

[7]) C. Radulescu-Codin şi D. Mihalache, Sărbătorile poporului (Acad. Romana. Din vieata pop. român, VII), 61 нт.

[8]) H. Tiktin, Rumänisch-deutsches Wörterbuch, стр. 1347.

диви (ielele) сѫ все едно. Русалиитѣ пѣятъ хубаво, играятъ по кладенци, чешми, кръстопѫтъ и поляни, и обезобразяватъ оногова, който чуе пѣснитѣ или види игритѣ имъ, като на едного зематъ говора, на другъ рѫцѣтѣ или краката, и т. н.[1]) За да се излѣкуватъ, пострадалитѣ ходятъ при вражалка (vrăjitoare), да имъ врачува съ „самодивски топоръ, намѣренъ въ пусти гори“ („toporul ielelor, găsit in păduri neumblate“). Ако спишъ нѣйдѣ въ полето, добрѣ е да се прѣкръстишъ и плюешъ три пѫти, защото може да сѫ минали и да сѫ те омагьосали русалиитѣ. Въ деня на русалиитѣ женитѣ носятъ въ черкова клончета отъ липа и орѣхъ, които пръскатъ по пода: тѣ трѣбвали, за да се обуятъ душитѣ на умрѣлитѣ, които си отивали тоя день. Сѫщитѣ листи, стѫпкани отъ попа, кога носи светитѣ таинства, сѫ добри за лѣкъ противъ оглушаване (пиятъ се на чай). — Носи се тогава пелинъ и чесънъ, туря се пелинъ по иконитѣ и прозорцитѣ и не се оставя нищо отвънъ кѫщи, да не напакостятъ русалиитѣ. Когато нѣкое дѣте е хванато отъ тѣхъ, играятъ калушаритѣ деветь пѫти съ него на рѫцѣ, да му мине. Прѣзъ русалиитѣ кравитѣ се пръскатъ съ чесънъ, за да не имъ се загуби млѣкото. Отъ осветената тогава вода момичетата пиятъ прѣзъ черковното звънче, за да пѣятъ добрѣ.[2]) Нѣкои спятъ съ пелинъ подъ главата или си го турятъ на кръста. Поврѣдениятъ отъ русалии се напушва съ сухъ пелинъ, набранъ на праздника имъ; чесънъ отъ русалиитѣ пъкъ е добъръ противъ уроки.[3])

У аромънитѣ въ Македония Духовдень се нарича Rusal'e.[4]) Това е праздникъ на мъртвитѣ, който трае обикновено три дена, отъ сѫбота прѣди Троица до понедѣлникъ слѣдъ нея. Тогава се кичатъ гробоветѣ съ цвѣтя, особено съ рози, като се поставя върху тѣхъ млѣко, оризъ, череши и риба, отъ които се яде за „Богъ да прости“.

Сърбитѣ, — главно въ земитѣ, изпитали по-силно романско влияние, — наричатъ Духовдень и Троица тъй сѫщо Rusalje (Русаље): така въ Дубровникъ и въ Бока Которска, така и спор. паметникъ отъ 1764 г., гдѣто се казва: „Петдесетница ми речемо русаље“.[5]) Въ паметникъ отъ XIV в. се срѣща и мѣстность **Роусалиє**: междата на едно село по Бѣли Дринъ върви **„ѡдь Русалии оу локкоу“**.[6])

У албанцитѣ въ сѣверна Албания се чува rsai, вм. rsali[7]), а у албанцитѣ въ Гърция rusalje означава безпѫтна, нечиста жена.[8])

[1]) Навѣрно романско влияние имаме въ обичая отъ Неготинско (източна Сърбия), да се привързватъ на лѣтния Ивановдень дѣцата съ вѣнци и цвѣтя прѣзъ кръста, за „да не ги хващатъ русалиитѣ“. Сп. Караџић III (1901), 239.

[2]) A. Gorovei, Credinti si superstiţii (Acad. Romană, ц. изд. XIII), 290.

[3]) T. Pamfile, Boli şi leacuri (Acad. Romăna, ц. изд. XIII). 55; A. Gorovei, ц. с. 266; срв. и Gh. F. Ciausanu, Superstitiile pop. român (Acad. Romănă, ц. изд. XXI), 256, 272.

[4]) G. Weigand, Die Aromunen II (1894), 128.

[5]) F. Miklosich, Die Rusalien, 390; В. Караџић, Срп. рјечник, 152, 678.

[6]) Miklosich, Monumenta Serbica (1858), 92; Даничић, Рјечник изъ књиж. стар. српских III (1861), 64.

[7]) F. Miklosich, Die Rusalien,389.

[8]) G. Meyer, Am Ur-Quell I, 115-116.

Украинцитѣ и бѣлоруситѣ[1]) наричатъ Троицината седмица Русална-недѣля и пѣятъ т. н. „русални“ пѣсни, въ които често се поменуватъ „русалки“. Послѣднитѣ сж сравнително ново олицетворение, станало твърдѣ популярно въ руската литературa чрѣзъ произведенията на романтицитѣ, отъ Жуковски и Пушкина насамъ.

И съврѣменнитѣ гърци знаятъ русалския праздникъ, и въ Македония напр. наричатъ Ῥοῦσα прѣполовението на Петдесетница, праздпувано 25 дена слѣдъ Великдень, а въ Пелепонезъ Ῥουσάλια е задушницата въ сжбота прѣдъ Троица.[2]) Въ Мелникъ дѣцата правятъ на оня день единъ обичай за прогонване на скарлатината (κοκκινίτσα), — навѣрно поради сближение между цвѣта на розата и на червенината у болнитѣ отъ скарлатина. Тѣ пращатъ три момичета да поискатъ малко брашно отъ кжщитѣ, даватъ го послѣ на едно момиче, което носи нѣкакво единствено име въ селото,[3]) и то прѣсѣйва брашното прѣзъ сито, което държи задъ гърба си. Брашното бива омѣсено на колачета, които се пекатъ въ специално приготвена малка пещь. Между това другитѣ момичета събиратъ изъ селото брашно, масло, медъ и др., и най-старото прави отъ тѣхъ сладки, които послѣ се ядатъ общо. Онія колачета пъкъ се разпрѣдѣлятъ помежду имъ, за да бждатъ окачени задъ вратата. Ако нѣкое дѣте се разболѣе отъ скарлатина или друга болесть, парче отъ колачето се счуква, и съ него се посипва намазаното съ медъ или зейтинъ мѣсто на кожата. По нѣкждѣ обичаятъ е упростенъ, и то така, че вм. общи колачета (κολούρια) всѣко дѣте мѣси по отдѣлно дома си една погача (πουγάτσα) отъ събранитѣ по кжщата пѣща.[4])

II

Русалската недѣля, като врѣме за лѣкуване, е чисто балканска прѣдстава, завѣщана отъ прастаро врѣме. Въ това си значение тя се сближава и свързва съ редица магически обичаи отъ друго потекло, които нито християнството, нито научната медицина по-късно не могатъ тъй лесно изкорени. Между тѣхъ първо мѣсто държи ходенето на опрѣдѣлени мѣста въ гората, въ планината или въ полето, гдѣто расте самодивската билка росенъ. Несъмнѣно, въ случая е играла извѣстна роль народната етимология, тъй като тъкмо името на цвѣтето, което надали има първоначално нѣщо общо съ Русаля, дава поводъ да се смѣта то особено лѣковито и да се прикрѣпя брането му къмъ станалия популяренъ вече народенъ праздникъ. Това цвѣте е могло да бжде и отъ по-рано „посветено“ на самодивитѣ или самовилитѣ, поради простия фактъ, че то расте само на потайни мѣста, гдѣто се мисли да играятъ

[1]) F. Miklosich, ц. с. 392 нт., 401; А. Веселовски, Разысканія XI—XVII, 268. За Смоленска губ. вж. В. Доброволскіи, Живая Старина XVII (1908), 12 нт.

[2]) G. F. Abbott, Macedonian Folklore. Cambridge 1903, 40—41; R. Rodd, The customs and lore of Moderne Greece. London 1892, 139.

[3]) Срв. такава прѣдстава у гърцитѣ отъ източна Тракия, у менъ, СпБАН. VI (1913) 110.

[4]) G. F. Abbott, ц. с. 41—42.

нощѣ ония феи; и когато по-късно къмъ прѣдставата за самодиви,[1]) що не само застрашаватъ моми и овчари съ болести, но сж и нѣщо като орисници, знаятъ сждбата на хората и изцѣряватъ юнацитѣ, иде русалийската обредность, съ нейнитѣ магически танци и суевѣрия, твърдѣ лесно може да настжпи единъ процесъ на асимилация, при който самодивското цвѣте и самодивскитѣ хорища[2]) ставатъ цѣлебни русалски вещи и мѣста. Въ една нар. пѣсень отъ Софийско посестримата на Крали Марка говори за убития отъ нея въ Пиринъ-планина юнакъ Иве, Марковъ побратимъ:

Тука има Магда самовила,
Тука има Магдини градини,
Секакво е цвекье посеіала.
От секакви болки цвекье има,
Че наберем цвекье самовилско,
Че да сварим цвекье самовилско,
Че запоем Иве, че окжпем,
И веднжга Иве че да стане,
Ем по-болье іупак че да бжде.[3])

Въ друга пѣсень, отъ Горно-Джумайско, гдѣто се описва женитбата на Милошъ юнакъ, юда-самовила напуска бързо десеть хора самодивски и дотичва да спаси побратима си, чиито кости сж строшени отъ змия:

Е, Милоше, е мил побратиме!
Іазе кь'ида билье да набера,
Та кьу рани, рани да повърза,
Бърже кьат ти рани оздравети.[4])

Щомъ самодиви и самовили минуватъ въ поезията и въ суевѣрието като лѣкарки, нѣма съмнѣние, че лѣковити свойства ще се приписватъ и на мѣстата, гдѣто тѣ въ глуха доба играятъ, пѣятъ и се кжпятъ, — на ония самодивски и самовилски планини, поляни, падила, извори, чешми, кладенци,[5]) езера и разни свърталища, за които тъй много ни говорятъ народнитѣ пѣсни и прѣдания.[6])

Болнитѣ спятъ на такива мѣста, вѣрвайки, че ще станатъ слѣдъ пробуждането си здрави; тѣ ходятъ тамъ, за да чуятъ, да узнаятъ „рѣшението на самодивитѣ за изцѣлението си“ (Чолаковъ, Захариевъ). Въ случая ние имаме работа навѣрно съ твърдѣ стари прѣдстави, и правъ е Отто Щолъ, когато съ огледъ къмъ спането при свещенни извори у древнитѣ гърци, — което стои въ добра успоредица съ оракулското сънуване, incubatio, на болнитѣ въ храмове и по гробища, минало отъ Гърция

[1]) Срв. Ат. Илиевъ, „Растителното царство“, СбНУ. VII (1892), 376 нт.; Б. Ангеловъ, „Самовилитѣ въ бълг. нар. поезия“, Извѣстия на семинара по Славянска филология III (1911), 1. 50 нт.

[2]) К. Иречекъ, Пжтувания по България, 325, 372, 722.

[3]) СбНУ. I, 56.

[4]) ПСп. XLIII, 146.

[5]) Въ грамота на бълг. царь Константинъ Асѣнь (XIII в.) се поменува „Валски кладезь“ (стб. кладжзь, послѣ кладяньць) около гр. Прилѣпъ. К. Иречекъ, Исторія Болгаръ. 129.

[6]) Срв. Б. Ангеловъ, ц. ст. 22.

и въ Римъ,[1]) — бѣлѣжи: „Вѣрата въ дѣйната сила на тая практика, почиваща на внушение, е всеобщо позната у народитѣ около източното Срѣдиземно море, у египтяни, евреи, малоазийски и европейски гърци и у повлиянитѣ отъ тѣхъ италийци: но при живата размѣна на културни елементи още отъ праисторическо врѣме, мжчно може да се установи, кое тукъ е автохтонно и кое отъ чуждо потекло".[2]) Нашитѣ самодиви, именно, напомнятъ по нѣкои твърдѣ сжществени черти на популярно-митоложкия си образъ, гръко-латинскитѣ νύμφαι (nymphae), тъй широко документирани чрѣзъ релефи и надписи и въ древнитѣ области на днешна България, Мизия и Тракия.[3]) Тия нимфи живѣятъ въ уединенитѣ лѣсове и джбрави, край бистритѣ планински потоци или въ тъмнитѣ пещери, играятъ нощѣ волнитѣ си хора по ливадитѣ и пѣятъ пѣсни, отъ които се вдъхновяватъ поетитѣ. Тѣ сж богини на животодавната изворна вода и на дѣвствената природа, тѣ се почитатъ като покровителки на влагата и плодородието, както и като здраводатни духове. Тѣхниятъ култъ е свързанъ често съ светилища при извори, на които се приписва лѣковита сила, и въ тѣхна честь тукъ се принася на олтари жертва отъ млѣко, масло или вино, отъ агнета и ярета. При с. Саладиново, Татаръ-Пазарджишко, бива открито прѣзъ 1896 г. едно добрѣ запазено светилище на нимфитѣ, nympheum, гдѣто стоятъ и нѣкои отъ жертвенитѣ дарове (кандилца, огледалца, стъклени шишенца и костени лъжички); то възлиза къмъ III—IV вѣкъ слѣдъ Хр. и има римски произходъ.[4]) Друго подобно светилище, ала вече тракийско, е намѣрено при с. Каспаково, Хасковска околия, и то при една аязма,[5]) на която и днесъ ходятъ селянитѣ на съборъ за Възнесение.[6])

Гръко-римскиятъ или тракийски култъ на нимфитѣ не ще е изчезналъ безслѣдно въ затрупанитѣ развалини на нѣкогашнитѣ светилища, а ще е оставилъ, по разни пжтища на културния континюитетъ, значителни дири у по-новитѣ обитатели на полуострова: защото сходството между ония дѣви и самодивитѣ засѣга доста точки и указва на нѣщо по вече отъ случайно съвпадение. Новогръцкитѣ нераиди (νεράϊδες), по всичко сждено, тъй сжщо се издаватъ като прѣвърнати въ съврѣмененъ фолклоръ старински митически образи.[7]) По чешмитѣ, отъ гдѣто сж пили за пръвъ пжть вода, гърцитѣ въ Пелопонезъ и Македония окачватъ разноцвѣтни вълнени или памучни нишки — като „благодарность" за

[1]) Срв. J. Marquardt, Le Culte chez les Romains I, 120.

[2]) Otto Stoll, Suggestion und Hypnose in der Völkerpsychologie, 311.

[3]) В. Добруски, „Културъ на нимфитѣ въ Тракия и Мизия", СбНУ. XIII, 398 нт.; СбНУ. XVI—XVII, 64 нт.

[4]) В. Добруски, СбНУ. XIII, 404 нт.

[5]) Думата аязма, въ значение на „светена" или „цѣлебна" изворна вода, е отъ гръцко потекло: [illegible] (по-рано ἁγ(ίασμα)) — собствено „Weihwasser", послѣ „Wunderthätiges Wasser", спор. G. Meyer, „Türkische Studien" I, Sitzungsber. der Akad. Wien CXXVIII (1893), 66.

[6]) В. Добруски, СбНУ. XVI—XVII, 145.

[7]) Срв. за тая приемственость B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, pass.; R. Rodd, The customs and lore of modern Greece, 178 нт.; G. F. Abbott, Macedonian Folklore, 249, и др. Послѣдниятъ мисли, че израждането на добритѣ нимфи въ зли духове (и това е една сжществена отлика на старата прѣдстава отъ новата) е станало подъ влияние на християнството, врагъ на всички такива популярни демонически сжщества.

нераидитѣ, спор. записвача,[1]) а може би и като срѣдство за освобождение отъ прѣслѣдване и за отдѣляне. Характерно е, именно, че извѣстенъ родъ нераиди, които се мислятъ за покровителки на кѫщитѣ, наказватъ оногова, който посѣгне на кѫщата, като му вематъ гласъ или друго нѣщо, т. е. като му поврѣдятъ и той „оградиса“, θὰ σὀγρατίση.[2]) Въ една пещера до Кожани, Македония, капѣла вода, за която се вѣрва, че иде отъ гърдитѣ на нераида и лѣкува всички човѣшки болки. Който иска да си вземе отъ нея, трѣбва да иде съ свѣщь въ едната рѫка и стомна въ другата, и, като остави кѫсче отъ дрехата си, да излезе, безъ да се плаши отъ викането задъ себе си и безъ да поглежда назадъ. Ако само едно отъ тия условия не се изпълни, водата губи лѣковитата си сила.[3]) Когато нѣкой е „сбъхтанъ“ отъ нераидитѣ (т. е. има „огратисма“, за гдѣто е спалъ подъ дървета, на които тѣ обитаватъ), прави се слѣдното за умилостивяването имъ. Постила се на мѣстото бѣлъ платъ, оставя се на него сѫдина съ хлѣбъ, медъ и нѣщо точено, стъкло вино, ножъ, вилица, празна чаша, непалена свѣщь и кадилница. Тия нѣща занася тамъ нѣкоя стара жена; като каже извѣстни пожелания. (напр. „Добъръ ви вечерь, добри царици, яжте малко и изцѣрете детето ми!“), тя си отива съ надежда, че нераидитѣ ще вкусятъ отъ сложеното и ще възвърнатъ здравето на болния.[4]) — Колко тая прѣдстава се спорѣща съ нашата за самодивитѣ, излишно е да се изтъква. И интересно е, че въ българската редакция (XV—XVI в.) на сагата за Александра Македонски, озаглавена „Слово, како зачася самовила“, на нераидата въ гръцкия оригиналъ отговаря тъкмо тая самовила.[5]) Двѣтѣ сѫщества се спорѣщатъ и откъмъ съчетанието на двѣ противоположни черти, бидейки едноврѣменно и пакостни по нравъ, и лѣкарки. Ала въ това отношение тѣ показватъ сходство съ общата природа на всички духове и божества, чиято „сила да благославятъ и да лѣкуватъ е нераздѣлна отъ тая да врѣдятъ и да унищожаватъ.“[6])

При мнимо-чуднитѣ изцѣления на самодивскитѣ и русалскитѣ мѣста голѣма роля се пада на внушението. Болнитѣ отиватъ по извори и горски поляни, по чуки и върхове, вѫтрѣшно готови отъ напрѣжъ за внезапната промѣна, що трѣбва да настѫпи въ тѣхъ, или за пророческото откровение чрѣзъ разни бѣлѣзи.[7]) Прѣдставата за чародѣйната

[1]) G. F. Abbott, Macedonian Folklore, 243.
[2]) G. F. Abbott, ц. с. 245.
[3]) Спор. Политисъ, у R. Rodd, The custome and lore, 1..
[4]) J. C. Lawson, Modern Greek Folklore, 145; G. F. Abbott, ц. с. 244.
[5]) A. Wesselofsky, Archif f. slav. Philologie I (1876), 609.
[6]) O. Jahn, Berichte der sächs. Ges. der Wissenschaft VII (1855), 61.
[7]) Като съврѣменна западноевропейска реминисценция отъ древни гадания за сѫдбата чрѣзъ ходене нощѣ на самодивски или свещени извори бихме могли да наведемъ случая съ Agnes-Brunnl при Виена. Този изворъ е любимо мѣсто за налъмничане на играчитѣ въ лотария, които вѣрватъ че ще съгледатъ въ водата — като я развълнуватъ малко съ прѫчка — цифрата на нумерата, що печелятъ. Особено се посѣщава изворътъ нощѣ, къмъ 12 часа, за да се наблюдава калейдоскопическата игра на цифритѣ, отбѣлѣзани ужъ на камъка на дъното. Посѣтителитѣ иматъ и пророчески видѣния, и една жена напримѣръ вѣрва, че държала три

трѣва, споменътъ за въображаеми или дѣйствителни излѣкувания, както и вѣрата въ възможность да се освободятъ отъ недѫга, що ги мѫчи, създаватъ една благоприятна почва за духовно и физическо ободряване. Такава вѣра хранятъ у древнитѣ народи ония болни, що очакватъ изцѣление отъ боговетѣ чрѣзъ прѣспаване въ извѣстни храмове, гдѣто по нѣкога (както въ храма на Ескулапа въ Пергамъ) има и неизсѣкаемъ свещенъ изворъ, водата на който, чрѣзъ миене, лѣкува слѣпота, нѣмота, хроми нозѣ, и т. н.[1]) „Болниятъ, казва Леманъ, се явява на свещеното мѣсто въ висша степень внушаемъ чрѣзъ довѣрието къмъ божеството, и тази внушаемость бива повисена чрѣзъ всички възможни срѣдства до едно екстатично състояние. Погледътъ къмъ посветенитѣ таблици, оставени за споменъ отъ постигнато излѣкуване, музиката, процеситѣ, сънътъ на осветени мѣста, цѣлата религиозна атмосфера — всичко допринася да достигне вѣрата, надеждата и очакването до най-високо напрежение. Може ли болестьта да бѫде изобщо повлияна по психически пѫть, потрѣбно е само нѣкое случайно обстоятелство, напр. вѣрата на болния, че оздравяването му ще настѫпи въ опрѣдѣленъ часъ, и пациентътъ може да се освободи по чудо отъ страданията си въ това врѣме".[2]) Така е било нѣкога въ грѫцкитѣ и египетскитѣ храмове, при вѣрата въ Аполонъ, Ескулапъ, Изисъ или Сераписъ, боговетѣ-лѣкари, така е всѣкакъ днесъ у насъ, при народната вѣра въ самодиви и самодивски мѣста, които нѣкога сѫ могли да иматъ по-прѣко отношение къмъ религиозната медицина на тракийци и праславяни.[3]) „Дори ако болниятъ не се чувствува обективно по-добрѣ, той живѣе постоянно съ вѣрата, че скоро ще настѫпи подобрение".[4]) Повторянето до три пѫти на това ходене по Русаля подържа неусипно надеждата, а добрата прокоба, чрѣзъ зелено клонче на бѣлата покривка или чрѣзъ живина по нея, внася поне врѣменно едно облекчение, което не е безъ значение за по-нататъшното състояние на болния.

Че опитътъ не подкрѣпя всѣкога вѣрата, че дѣйствителностьта опровергава учението или не отговаря на надеждитѣ, това не смущава умоветѣ свикнали да схващатъ по-широко и по-свободно нѣщата. Сѫщата мисъль, която увежда тукъ фалшива причинность, полагайки тежесть

златни ябълки въ рѫката си: ябълкитѣ послѣ изчезватъ, но тя спечелила на лотария 200 фиоринта. — Какъ тѣзи халюцинации обясняватъ възникването на извѣстни образи и мотиви въ народнитѣ приказки, додавя се тутакси. Срв. O. Stoll, Suggestion und Hypnose, 666.

[1]) За подобенъ обичай у насъ ще цитувамъ свидѣтелството на Ст. Н. Шишковъ, Устово, Ахѫ-Челебийски окрѫгъ (Пловдивъ 1885), 18: „И за най-малката болесть, дори и за единъ лъжливъ сънь, ще търсятъ първо цѣръ въ черквата, като нощуватъ по една или повече вечеря въ храмътъ, или пъкъ запесатъ нѣщо даръ въ нея". Въ Бачковския монастиръ при Станимака нощуването на болни въ храма е тъй сѫщо добрѣ извѣстно, както узнавамъ отъ монаситѣ.

[2]) A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, 580.

[3]) Възъ основа на достовѣрни вѣсти, ако не на собствени наблюдения (както обикновено), Прокопъ, грѫцки историкъ отъ VI вѣкъ, пише за славянитѣ на Балкански п-овъ отъ тая епоха: „Тѣ почитатъ тъй сѫщо рѣкитѣ, нимфитѣ (изворитѣ) и други δαιμόνια, на които принасятъ жертва, като едноврѣменно съ това правятъ прѣдсказания (гадаятъ)". Срв. К. Иречекъ, Исторія Болгаръ, 126.

[4]) A. Lehmann, ц. с. 581.

върху странични обстоятелства, сжщата тя открива и достатъчно основания да не се сбждне прѣдполаганото. Въ Австралия нѣкои племена правятъ магия за дъждъ, при което прѣзъ деня сж длъжни да се чешатъ само съ клонче. Прѣтърпи ли магията неуспѣхъ, това значи, че нѣкой е нарушилъ правилото, като се е почесалъ съ ржка. Съвѣститѣ не се смущаватъ отъ неуспѣха, тѣ не смѣтатъ магическата теория опровергана. Въ съврѣменна Германия, прѣзъ голѣмата европейска война, единъ войникъ бива раненъ, макаръ да носи прѣдпазителното „небесно писмо“, единъ видъ муска. Войникътъ не се очудва: нараняването си той схваща като наказание, за гдѣто далъ на невѣрващия си поручикъ да прѣпише писмото.[1]) У насъ „мълчаната“ вода не показва дѣйствие, защото е било нарушено запрѣщението да се мълчи, както спането на русалското мѣсто не е донесло излѣкуване, защото е прѣстжпено правилото да се не гледа назадъ при бѣгане отъ тамъ при изгрѣвъ-слънце. Примѣритѣ за тоя родъ крѣпкость на вѣрата въ ирационални методи биха могли да се увеличатъ лесно, за да се разбере, какъ тя е необходима послѣдица отъ цѣлия складъ на мисъльта у народа.

Водата отъ самодивскитѣ мѣста служи за кжпане или омиване и за пиене; тя има магическа сила, и нейното дѣйствие се покачва чрѣзъ начина на черпането и на употрѣбата. Попръскването съ вода за култово очищение е тъй познато у древнитѣ народи на класическия Изтокъ, напр. у асировавилонцитѣ, както и обливането болния съ неначета вода.[2]) Водата, като елементъ на живота, става символъ на здравето, затова въ малоруската сватбена обредность родителитѣ на невѣстата ѝ пожелаватъ да бжде „здрава като водата и весела като земята“.[3]) У древнитѣ гърци за религиозно очищение се прѣпоржчва водата отъ текущи извори или отъ рѣки, понѣкога водата, почерпана отъ нѣколко (напр. 7) извора.[4]) Като срѣдство да отпжжда демонитѣ, да прѣдпазва отъ тѣхъ и отъ злинитѣ имъ, водата се срѣща въ повѣрията на много народи.[5]) Тя прѣмахва у нѣкои некултурни племена наложеното на прѣдметитѣ табу; тя очиства и омива въ староиндийскитѣ обреди човѣка отъ пакоститѣ, причинени отъ духове;[6]) тя пропжжда заклинания и магии, като се

[1]) M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele, 7.

[2]) Срв. E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 602; O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrier, 160; Der Alte Orient VII, 20. Шаманътъ у тюркскитѣ племена въ Минусинки окржгъ, Енисейска губерния, попръсква при жертвоприношение огъня, юртата, и др. съ „непачета ракия“ („водки, еще никѣмъ не отведанной“, приготвена дома, а не купешка), т. е. чиста, неоскверена отъ устата на простъ човѣкъ. Н. Катановъ. „Отчетъ о поѣздкѣ“. Ученныя Зап. Казан. Универсатета 1897, 24.

[3]) Волковъ, СбНУ. III. науч. отд., 171.

[4]) E. Rohde, Psyche[2] II, 405.

[5]) J. Goldziher, „Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel“, Archiv fur Religionswissenschapt XIII (1910), 20 нт. — Противъ схващането на Голдциера се обявява Wolf W. Graf Baudissin, Adonis und Esmun. Leipzig 1911, 497. Той смѣта, че водата има изобщо очистителна и оживителна сила въ обредитѣ на арабитѣ, и отношението и къмъ демонитѣ е само вторично, — никнало отъ случаитѣ, гдѣто нечистотата се мисли дѣло на демони.

[6]) H. Oldenberg, La Religion du Véda. Paris 1903, 417 нт.

попръсква съ нея, въ вавилонскитѣ обредни текстове;[1]) тя прѣмахва и физическитѣ страдания, причинени отъ демони, понеже навредъ се вѣрва, че заболяванията се длъжатъ на демонически влияния. Водата отъ опрѣдѣлени мѣста, каквото отъ Тигъръ и Ефратъ, минува за „чиста" и особено цѣлебна; сжщо и водата, налѣта „безъ да бжде досѣгана по-рано съ ржка": съ нея се полива болниятъ, като сжщеврѣменно се разтрива той седемь пжти съ нѣкакви трѣви и масла.[2]) Прѣдписанията на асировавилонцитѣ съединяватъ така магическото лѣкуване чрѣзъ заклинания и дѣйствия съ чисто медицински похвати, както това е и у насъ. Не само ние, но и асировавилонцитѣ иматъ вѣрата, че билки, води и други симпатически лѣкарства дѣйствуватъ най-добрѣ, ако се взиматъ прѣзъ нощьта, въ тъмни зори, прѣдъ изгрѣвъ-слънце, и т. н. Водата се поставя въ непачето гърне или паница (така и при калушарскитѣ лѣкувания, както видѣхме по-горѣ), тя е „мълчана",[3]) а по нѣкога и „крадена",[4]) — значи, получена по необикновенъ начинъ, — и мълчанието придава чародѣйна сила на много нѣща, то се срѣща често въ сврѣменната народна обредность[5]) и въ древнитѣ култове.[6]) Въ Родопско съ „мълчашна" вода посрѣщатъ невѣстата въ новия ѝ домъ, изпращатъ нѣкого въ чужбина, гадаятъ по китки на 24 юни, правятъ водосветъ въ кжщи и цѣрятъ, чрѣзъ омиване, боленъ човѣкъ или добитъкъ.[7]) Въ Кюстендилско съ мълчане човѣкъ отбѣгва напастьта отъ зли духове, когато тѣ му заговорятъ; то помага досжщъ тъй, както връстенето и паленето огънь.[8]) Русалиитѣ въ Македония не говорятъ помежду си, пазятъ строго мълчане, и не се поздравяватъ, отъ страхъ, навѣрно, да не имъ напакостятъ злитѣ духове и да имъ отнематъ магическата сила, — както мълчатъ и магьосници или иманяри, кога правятъ своитѣ магии за плодородие, за откриване скрито богатство, и т. н. Ние имаме тукъ работа съ прѣдстави отъ кржга на т. н. табу; това сж религиозни прѣдписания, които запазватъ живота

[1]) M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens. Giessen I (1905), 300, 375 и др.

[2]) M. Jastrow, ц. с. I, 378 вт.; E. Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. Testament, 359, 526. Споредъ арабската легендарна традиция, Мухамедъ поискалъ при послѣдната си болесть да бжде облѣтъ съ вода „отъ седемь мѣха, чиито отвори не сж били по-рано отвързвани". J. Goldziher, Archiv für Religionswissenschaft XIII (1910), 39.

[3]) Срв. моитѣ Студии I, 96; Д. Мариновъ, СбНУ, XXVIII, 264. У гърцитѣ и албанцитѣ съ „мълчана" вода (въ Елбасанъ „крадена" вода) се попръскватъ хора и добитъкъ, кога заболѣятъ. Hahn, Albanesische Studien, 157, 159.

[4]) Да бжде нѣщо „крадено" е често прѣдусловие на магическа сила. Срв. A. Wuttke, Der deutsche Aberglaube,[3] 146, 185.

[5]) Срв. по-горѣ, 202. За нѣмцитѣ вж. L. v. Schröder, Arische Religion II, 237.

[6]) „Класъ жито, откъснатъ мълчешката", бива показванъ като най-възвишенъ символъ на мистического съзерцание при елевзинскитѣ мистерии. Срв. G. D' Alviella, Migration des symboles. Paris 1891, 3. Спор. Плиния, да се изкопаятъ и изтискатъ anagalis прѣдъ изгрѣвъ-слънце, и то безъ да се проговори една дума, било praecipuas vires: Riess, у Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie I, 52. Мълчаната вода на единъ изворъ се черпи нощѣ. Riess, п. с. I. 92.

[7]) Ст. Н. Шишковъ, Родопски Напрѣдъкъ VI, 165—166.

[8]) Н. Захариевъ, Кюстендилско Крайще, 146, 158.

и здравето, или придаватъ свърхестествена сила, издръжливость, и т. н. Мълчането „табуира" калушаря, магьосника или изобщо човѣка, като го прави недосѣгамъ, неуязвимъ.[1])

Водата е добила магическа сила и чрѣзъ прѣстояване „подъ звѣздитѣ"; нощната таинственость и величавото небе придаватъ нѣщо пророческо и на пръстенитѣ, прѣстояли въ мълчана вода срѣщу Еньовдень, по които ще се гадае за щастието на момитѣ.[2]) **Глухата доба** е обикнато врѣме за много лѣкувания и баяния.[3]) „Баяния и магия сполучватъ въ цѣльта си само тогава, ако сѫ правени при нѣкой изворъ мълчешкомъ и нощѣ".[4]) Освѣнъ това, водата е черпана отъ три чешми или кладенци, а при второ и трето поливане — отъ петь и седемь, поради магическото значение на тия **нечетни числа**, познати и на русалийската дружина. Споредъ ислямската традиция, треската може да се излѣкува, като стане болниятъ рано, почерпи вода отъ единъ изворъ и се полѣе, изричайки молитва къмъ Алаха; не помогне ли това срѣдство слѣдъ трикратна употрѣба, то се повтаря седемъ пѫти. Въ други подобни случаи се прѣпорѫчва потапяне въ рѣка въ течение на 3, или 5, 7 и 9 пѫти.[5]) Съ водата болниятъ у насъ се полива съвсѣмъ голъ, слѣдъ полунощь, кога пѣятъ първи пѣтли, и то на кръстопѫть, като се казватъ и тия думи: „Както Исусъ се окѫпа въ р. Йорданъ, така и отъ болния да се измиятъ всички лошевини и нечистотии."[6]) Християнската прѣдстава служи тукъ като аналогическа магия. Употрѣбената вода се хвърля слѣдъ това на „пусто мѣсто", гдѣто се отпращатъ отъ баячката и всички болести и зли духове, кога се заклева болниятъ. Съ водата не само се кѫпи и залива; тя се и пие, все за сѫщата цѣль, особено ако въ нея е сваренъ росеньтъ. Пиятъ както болнитѣ, така и безплоднитѣ, за да получатъ това, що желаятъ. Вмѣсто вода може да служи и масло, налѣто въ росеновъ стрѫкъ, ако е носено въ черкова, гдѣто литургията играе сѫщата роля, както и таинственото освещение на водата, оставена нощѣ подъ звѣздитѣ.

[1]) Това значение на мълчането личи напр. отъ магическото лѣкуване съ поливки, когато никой пѫтникъ не смѣе да проговори на **развалъ** (кръстопѫть), гдѣто е разлѣна вода и сѫ оставени варени билки, отъ страхъ да не врѣмине болестьта у него. Ц. Гинчевъ, СбНУ. III, науч. отд. 130. Все затова когато невѣстата, въ украинската сватбена обредность, потегли за дома на зетя, тя иде **мълчешкомъ** и не проговаря, до като не се срѣщне съ зетя по пѫтя. Ѳ. Волковъ, СбНУ. III, науч. отд. 175. **Кръстопѫтищата** сѫ свързани съ суевѣрия за зли духове и магия още у древнитѣ, срв. Riess, Pauly-Wissowa, **Realencyclopaedie** I, 47. У бесарабскитѣ българи, както и въ южна България (Ямболско-Одринско), знаятъ т. н. **мълчанъ хлѣбъ**: въ всичкото врѣме, до като се мѣси и пече, забранено е на всички въ кѫщи да произнесатъ думата „хлѣбъ". Каже ли се случайно тая дума, хлѣбътъ не е вече за ядене. Н. Титоровъ, **Българитѣ въ Бесарабия**. София 1905, 241.

[2]) Срв. моитѣ **Студии** I, 87.

[3]) Срв. СбНУ. VIII, 151, 157; XII, 156; XXI, 49; срв. и новогръцкия обичай у J. G. Frazer, **The Golden Bough**[3] P. I, v. I, 80.

[4]) Ст. Н. Шишковъ, **Родопски Напрѣдъкъ** VI, 166.

[5]) I. Goldziher, **Archiv für Religionswissenschaft** XIII (1910), 37. Срв. J. G. Frazer, **The Golden Bough**[3] IV, 204.

[6]) Срв. А. Яковъ, СбНУ. XXI, 59, 61. Кѫпане болни на Богоявление или прѣди слънце, С. Стамболиевъ, **тамъ**, 44, 54. Въ нѣкои страни болнитѣ се кѫпятъ за оздравяване въ кръщелната черковна купель. F. Liebrecht, **Zur Volkskunde**, 392. Въ Германия се е смѣтало цѣлебно кѫпането прѣзъ м. май въ рѣката; календаритѣ до XVI в. го прѣпорѫчватъ настойчиво. Срв. Е. Аничковъ, **Весенняя обрядн. пѣсня** I, 274.

Интересенъ моментъ при лѣкуването на росенови или самодивски мѣста е *бѣгането прѣдъ изгрѣвъ-слънце* и вѣрата, че когото завари тамъ слънцето нѣма да оздравѣе. Бѣгането има значение (както отбѣлѣзва и авторътъ на *Спасова могила*) на оставяне болестьта въ синора на мѣстото. То крие може-би и прѣдставата, че самовилитѣ и другитѣ зли духове нанасятъ поврѣда или смърть на оногова, който е останалъ на мѣстото, слѣдъ като е извършенъ обредътъ.[1]) Бѣгането или отстраняването, като срѣдство за напускане болестьта, се срѣща и при други начини на магическо лѣкуване, напр. кога болниятъ се провира съвсѣмъ голъ подъ шипкова или лозова пржчка, послѣ оставя тамъ дрехитѣ си и бѣга, та се облича на друго мѣсто въ нови дрехи.[2]) Разпространено е и повѣрието, че при бѣгане отъ болесть *не трѣбва да се гледа назирѣ*,[3]) — навѣрно за да не догони духътъ или болестьта освободения. Това значение на необрыщането личи и отъ слѣдната практика на лѣкуване. Когато нѣкого хванатъ „лошитѣ болести", т. е. когато сж го сбъхтали самодиви или залюбили змѣйове или змѣици, правятъ му поливки на нѣкой разколъ (т. е. мѣсто, гдѣто се дѣлятъ или цѣпятъ нѣколко пжтища). Този, който вари билкитѣ и цѣри болния, отива прѣдъ изгрѣвъ-слънце на уреченото мѣсто, голъ и гологлавъ, и полива пациента съ тинтява и други цвѣтя и трѣви. Ако послѣ мине нѣкой отъ тамъ, пакъ прѣдъ изгрѣвъ-слънце, вѣрва се че болестьта ще отиде у него, напуснала вече болния. Затова щомъ видятъ нѣйдѣ на пжтя варени билки и разлѣна вода, „заобикалятъ настрана и мълчешкомъ замииуватъ, безъ да погледнатъ назадъ."[4]) Очевидно, който проговори или се обърне, все едно е, че повиква и взема болестьта-духъ. Това повѣрие има своята успоредица въ асировавилонскитѣ прѣдписания да се не обрыща назадъ оня, който унищожава съ мечъ куклата на демона.[5]) То е познато и на съврѣменнитѣ гърци, които, както видѣхме,[6]) черпятъ цѣлебна вода отъ нѣкаква пещера, като пазятъ мълчане, оставятъ на мѣстото кжсче отъ дрехата си и се отдалечаватъ безъ да се обрыщатъ, защото въ противенъ случай щѣли да изгубятъ ума си, и водата цѣлебната си сила. Откжсва ли се парче отъ облѣклото като благодарность или магия, необрыщането прѣдпазва болния (или тогова, що черпи, пие водата) отъ духоветѣ, подобно на мълчанието въ всички случаи, гдѣто нѣкаква демоническа сила заплашва човѣка, що върши

[1]) Нѣщо подобно се срѣща у некултурнитѣ народи. На о-въ Суматра напр., слѣдъ извършването на жертвоприношението, никой не трѣбва да остане на мѣстото, понеже т. н. *begu* (духъ, демонъ) ще задържи душата му. Участницитѣ не се разотиватъ, прѣди т. н. дату (магьосникъ-жрецъ) да ги очисти, да ги отдѣли отъ лошия онзи духъ. Срв. J. Warneck, *Archiv für Religionswissenschaft* XVIII (1915), 335.

[2]) *СбНУ*. I, 84.

[3]) Н. Басановичъ, *СбНУ*. V, 93; С. Стамболиевъ, *СбНУ*. XXI, 45.

[4]) Ц. Гинчевъ, *СбНУ*. III, науч. отд. 130.

[5]) O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrier*, 166.

[6]) Срв. още B. Schmidt, „Neugriechische Volkskunde", *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum* XIV (1911), 653.

нѣщо обредно.[1]) Подобно запрѣщение, да не се поглежда надирѣ, срѣщаме при сватбенитѣ и погребалнитѣ обичаи на разни народи,[2]) и неговиятъ смисълъ е навредъ сѫщиятъ — именно, да се отбѣгне виждането на духа или душата, които хранятъ лоши намѣрения къмъ пощадения отъ болесть и щастливия.

Противоположна метода за отстраняване болеститѣ, основана на сѫщата основна прѣдстава за характера имъ, е гоненето. Това гонене се материализира по разни начини. Когато въ Родопско напр. се появи нѣкоя обща болесть, врѫзватъ къмъ умрѣлия единъ черъ овенъ, послѣ, слѣдъ погребението, прѣврѫзватъ очитѣ на овена и го изгонватъ да иде въ друго село, да занесе тамъ болестьта.[3]) Въ съврѣменна Индия, ако въ село избухне холера, намазватъ съ червено единъ биволъ и го пращатъ въ най-близкото село, и съ това болестьта бива сѫщо отпратена; или пъкъ селскитѣ старейшини отхранватъ единъ черъ пѣтелъ и го прогонватъ отвѫдъ селския синоръ, за да занесе съ себе си язвата: ако нѣкой отъ друго село хване пѣтела и го изяде, тя избухва въ това село.[4]) Въ Видинско циганитѣ гонятъ на Атанасовдень чумата: тя е жена, прѣоблѣчена като кадъна (чума), която се варди отъ други съ синджири и пушки. Откакъ се наядатъ отвънъ града, трошатъ паницитѣ и бѣгатъ къмъ града, безъ да се обръщатъ, за да не ги стигне чумата.[5]) Инородцитѣ въ Русия пѫдятъ изъ село „шейтана“ (нечистата сила), като се въорѫжатъ съ тояги, камшици и пушки, послѣ удрятъ по стѣнитѣ и по дърветата, викатъ силно и правятъ голѣмъ шумъ.[6]) Въ Шатища (Македония) срѣщу Нова-година момчета-гърци ходятъ съ звънци, да плашатъ злитѣ духове.[7]) Въ Орѣховско и Врачанско лѣтѣ, кога се засуши, гонятъ халитѣ или змейоветѣ: нѣколко мѫже, съблѣчени голи и пазейки мълчане, удрятъ съ криваци, мушатъ плетищата, и пр.[8]) Въ Сърбия на Гьоргьовдень гърмятъ за здраве по стоката:[9]) навѣрно пакъ противъ злитѣ духове, що отнимать млѣкото или мѫчатъ добитъка. Гоненето на болести и на

[1]) За обичая у древнитѣ гърци, да се не обръща и оглежда назадъ при извѣстни религиозни дѣйствия, особено при очищение и отстранение на зло, вж. H. Usener, Archiv für Religionswissenschaft VII (1904), 323.

[2]) Срв. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 96, 147 сл., 153.

[3]) С. Н. Шишковъ, Родопски Старини I (1887), 13.

[4]) Crooke, Pop. Rel. of North India[2] I, 142, 166 170, цит. у J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 38, 40. Така и древнитѣ индийци сѫ убѣдени, че болести (както и грѣхове, благодѣяния или заслуги) могатъ да се прѣнасятъ върху другиго (независимо отъ нравственитѣ му качества), и когато напр. нѣкой страда отъ треска, желтеница и др., турятъ подъ леглото му жаби или птици, които да поематъ и отнесатъ болестьта. H. Oldenberg, Religion du Veda, 289, 495—496. Въ срѣдневѣковни гръцки рецепти противъ болки въ езичето (мѫжеца) се прѣпорѫчва да се привърже жива лѣстовица къмъ врата и да се носи деветь дена — навѣрно, за да мине болестьта у животното. Fr. Pradel, Griechische und südital. Gebete. Giessen 1907, 124. У съврѣменни нѣмци и у негри еднакво разпространено е повѣрието, че ако къмъ боленъ се привърже живо пѣтле или се постави въ леглото на болния куче, котка, болестьта минува у животното и ще настане оздравяване. Срв. J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 38.

[5]) Мой записъ отъ 1911 г.

[6]) Срв. Е. Аничковъ, Весенняя обряд. пѣсня I, 269—270.

[7]) Срв. G. Abbott, Macedonian Folklore, 80.

[8]) Из. П. Славейковъ, сп. День 1865, брой 12; П Сп. XV, 445.

[9]) В. Караџић, Живот и обичаји, 29; М. Милићевић, Живот срба сељака. 121.

зли духове, плашенето имъ чрѣзъ оржжие, огънь и смърть е познато на всички почти народи, и ако въ Русия, у западнитѣ славяни и у другитѣ европейски народи гонятъ на пролѣть смъртьта чрѣзъ разни обреди, най-често като хвърлятъ въ вода или като погребватъ нѣкаква кукла,[1]) въ древния Изтокъ, у асирийци и вавилонци, вѣщици и демони се пропжждатъ или унищожаватъ като се горятъ тѣ in effigie, чрѣзъ кукли, които се подлагатъ на разни символическо-магически дѣйствия.[2])

Между друго, болниятъ гледа да умилостиви и нахрани болестьта: той ѝ оставя паничка съ медъ и малка питка отгорѣ, носи на русалскитѣ мѣста, за самодивитѣ, кравайчета,[3]) бъклица вино и печена кокошка, които послѣ овчаритѣ събиратъ на зараньта, кога сж си отишли болнитѣ.[4]) Досжщъ тъй се умилостивява болестьта и въ други случаи, когато се коли курбанъ и се раздаватъ разни нѣща.[5]) На русалскитѣ мѣста се оставя не само ядиво: по клонитѣ и край водата се окачватъ за болеститѣ или за самодивитѣ пешкири, чорапи, червени конци съ сребърна пара и други нѣща.[6]) На една могилка при с. Вакарелъ, Ихтиманско, има „света вода“, изворче, и до нея „самодивско дърво“. Всѣки, който пие отъ водата, хвърля тамъ пари и върже на дървото червено конче или окача нѣщо, откжснато отъ дрехата си. Като очистятъ селянитѣ извора, изваждатъ паритѣ, и съ тѣхъ купуватъ кандилце, що палятъ тамъ. На Спасовденъ цѣлото село излиза тамъ съ хлѣбъ, попътъ го отчитва и нарѣзва, послѣ младитѣ играятъ и се веселятъ.[7]) Около Пещера има въ една скала лѣковитъ изворъ, гдѣто всѣки петъкъ се кжпятъ болни отъ всички народности; тѣ оставятъ тамъ на изгниване дрехата, съ която сж се кжпали, и хвърлятъ въ водата по една пара.[8]) Въ Кюстендилско на Гьоргьовденъ ходятъ българи, турци и цигани, безъ разлика на вѣра, тамъ, гдѣто има светена вода (аязма), миятъ се отъ нея за здраве и успѣхъ, оставятъ отъ себе си край извора бѣлѣгъ, „съ който мислятъ, че оставятъ всички лошотии“, и хвъргатъ въ водата по една сребърна или друга нѣкаква монета. Тамъ се правятъ и молебствия, кога има прѣзъ лѣтото суша.[9]) На сѣверозападъ отъ Котелъ има една пещера Нирецъ, гдѣто „отъ влагата капи една вода, която има врачовноцѣрителна сила, но само въ единъ день на годината, сир. Гьоргьовденъ . . . (Тогава) всѣкой болнава си носи по една дървена лъжичка и пие три пжти отъ нея вода, сетнѣ оставя тамъ лъжичката, защото мислятъ, че болестьта остава заедно съ лъжицата въ пещерата, щото човѣкъ не може

[1]) Срв. Е. Аничковъ, Весенния обряд. пѣсна I, 274 нт.

[2]) E. Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. Testament, 605; Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens, 385; O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrier, 151, 158, 165.

[3]) К. Иречекъ, Пжтувания по България, 372.

[4]) Д. Мариновъ, СбНУ, XXVIII, 172 нт.

[5]) С. Н. Шишковъ, Родопски Старини I, 13.

[6]) Д. Мариновъ, СбНУ, XXVIII, 172 нт.; срв. СбНУ, X, 131 (Търновско), СбНУ, XII, 126 (Битолско).

[7]) Устно съобщение, по мои разпитъ отъ 1913 г.

[8]) Ст. Захариевъ, Описание на Т.-Пазарджиш. кааза, 63.

[9]) Н. Любеновъ, Баба Ега, 17. Така и въ Габрово: СбНУ, XI, 68.

да пристжпи отъ лъжици около цѣрителната вода".[1]) Около Русокастро (Бургазко) въ една пещера извира изворче, което се смѣта аязма; по клонитѣ на високитѣ орѣхови дървета прѣдъ пещерата Пречекъ видѣлъ привързани многобройни червени нишки отъ вълнени поеси.[2]) „Кога пжтувате изъ Родопитѣ, пише С. Н. Шишковъ,[3]) вие виждате на всѣка чешма, на всѣко изворче и въ селата, и въ отдалеченитѣ отъ тѣхъ бърда и долини, въ отдѣлна поличка или жгълче всевъзможни кжсчета отъ дрехи, конци, и др. п., па дори и камъчета. Всичко това, грижливо поставено, . . . никой не смѣе да го побутне". Докато другадѣ изъ България това става само при извѣстни извори, въ Родопско то се прави за всѣка вода безразборно. Родопчанинътъ оставя „лишянъ", „бяляшка", кръсти се кога пие (ако е помакъ, казва „бисмилляхъ"), и обяснява, че трѣбва да остави нѣщо, „да ня та сполятѝ някакву лошу", „да ня урадисаш".[4]) При Клувия изворъ до Бачковския монастиръ, смѣтанъ за аязма, има параклисче, въ което и около което се вижда цѣлъ пластъ парцали и конци; макаръ да мръсятъ водата, калугеритѣ не смѣятъ да ги махнатъ, за да не възбудятъ негодуванието на посѣтителитѣ.[5]) По нѣкога се виждатъ да излизатъ въ тъмни зори празднично облѣчени жени и дѣца, придружени често отъ мжже, и да отиватъ при нѣкое изворче, скрито въ долинка или пещера, да търсятъ изцѣление на недѫзитѣ си. Слѣдъ като се омиятъ и пиятъ отъ водата още прѣдъ изгрѣвъ-слънце, тѣ ломятъ „за здраве" донесения хлѣбъ, хвърлятъ въ водата нѣкоя „бяляшка" (парцалче или конецъ отъ дрехитѣ си) и оставятъ тамъ (или подаряватъ послѣ на нѣкой сиромахъ), като „оброкъ", кърпа, дреха или друга подобна домашна вещь.

Доколко при тоя обичай се касае за жертва и подаръци на водни и други духове, причинители на болести, и доколко за символическо-магическо отдѣляне и прѣнасяне на болестьта отъ болния, както се мисли невединжжъ, кога се взима нишка отъ дрехата на болния и се окачва по дърветата, не може да се разграничи всѣкога. Навѣрно като оставяне болестьта се схваща обичаятъ въ Хаджиелеско, кога възрастнитѣ болни се провиратъ прѣзъ шипка или прѣзъ лозова пржчка три пжти, голи, и послѣ закачатъ дрехитѣ си по храстето. Слѣдъ провирането дрехитѣ се оставятъ тамъ и никой не ги взима, а болниятъ бѣга и се облича въ други дрехи. Така-е може-би и кога болнитѣ отъ силна кашлица дѣца се провиратъ трикратно подъ коренъ на брѣстово дърво, гдѣто е изкопана пръстьта, послѣ бабитѣ откжсватъ по една нишка отъ дре-

[1]) Н. Андреовъ (Богоровъ), Българский Орелъ, 20 априлъ 1846, брой 1.

[2]) К. Пречекъ, Пжтувания по България, 780. — Вържатъ се парцали и по дърветата край гробове на светци, К. Пречекъ, ц. с. 834.

[3]) Ст. Н. Шишковъ, „Култътъ на водата въ Родопитѣ", Родопски Напрѣдъкъ VI (1909), 162—163. Срв. сжщиятъ, Плъ Бѣломорската равнина. Пловдивъ 1907, 3.

[4]) Отъ тамъ и съвѣтътъ въ Ахж-Челебийско: Кога не си пилъ отъ нѣкоя вода, че пиешъ, или пъкъ минавашъ рѣдко прѣзъ нея, остави нѣщо отъ тебе „за бѣлѣжка" на водата: най-добрѣ е да оставишъ парцалче; пъкъ ако нѣмашъ — откжсни жичка отъ пояса си. СбНУ. I, 75. — Срв. и Рунчовъ, СбНУ. VIII, 139.

[5]) Аязмата е сега оградена, и парцалчетата се връзватъ по желѣзната решетка на прозореца; въ водата видѣхъ (около 1920 г.) само хвърлени никелови и желѣзни монети. — М. А.

хитѣ имъ и ги завързватъ на брѣстовитѣ клони.[1]) Възможно е, обаче, въ нѣкои случаи да се прѣплитатъ и двѣтѣ прѣдстави, като се изтъква на пръвъ планъ ту жертвата, ту магията.

Къпане за здраве въ лѣковити извори и води и оставяне нѣщо отъ болния, каквото риза или кърпа, или хвърляне тамъ монети, се срѣща и по разни сръбски краища.[2]) Въ Сараево и околностьта болнитѣ отъ треска се миятъ въ единъ изворъ „Грозничавица," слѣдъ което оставятъ пари и парче отъ дрехата си. На връщане не трѣбва да гледатъ назадъ. По нѣкждѣ пъкъ правятъ възли отъ кжсчета на дрехата, които окачватъ по клонитѣ на околнитѣ върби. Въ Тешанско се вѣрва, че който вземе оставената пара или дреха, ще си навлѣче и болестьта. Другадѣ момичетата, като се окжпятъ въ Вилинския изворъ, оставятъ нѣщо отъ украшенията си, напр. една везана махрама, край него, а паритѣ или огърлето хвърлятъ въ дъното на водата. Така и на много празднични дни водитѣ (рѣка, изворъ, чешма) се даряватъ съ пари, дреха, хлѣбъ, жито и пр.[3]) Въ паметникъ отъ 1721 г. се поменува, че въ Украйна се привързвали ленени парцали и конци по свещени джбове и че това се смѣтало жертва за русалкитѣ.[4]) Въ херцогството Брауншвайгъ, Германия, дори до XVI вѣкъ е било живо почитането на изворитѣ, чрѣзъ оставяне разни парцали при нипе отъ тѣхъ, като „залогъ или бѣлѣгъ."[5]) У Вотякитѣ болеститѣ се причиняватъ отъ божествата кутыси, които живѣятъ въ рѣкитѣ. За да се освободятъ отъ нѣкои болести, хората хвърлятъ въ рѣката колачи, яйца, живи птици и пр., говорейки: „на, яжъ това, а менъ не бутай", и се отдалечаватъ безъ да се обръщатъ.[6]) Такива обичаи срѣщаме навредъ по свѣта,[7]) и ако въ Индия напр. се окачватъ жертвени подаръци за богъ Индра или парчета отъ дрехи за демонитѣ на свещени извори, въ Арабия жертвеното месо се слага по клонитѣ, въ Сирия парчета отъ дрехи се оставятъ по свещени дървета,[8]) а въ Шотландия парчета отъ дрехи се окачатъ по дървета и храсте край лѣковити извори, за духоветѣ на послѣднитѣ,[9]) при което еднакво дѣйствува вѣрата, че богове и демони се нуждаятъ отъ храна и облѣкло и че е опасно за здравето, ако тѣ не бждатъ почетени така. У асировавилонцитѣ, наопаки, болниятъ се

[1]) СбНУ. I, 83. Срв. Басановичъ, СбНУ. V, 87, 92, и Д-ръ Петровъ, СбНУ. XXI, 61.
[2]) С. Трајановић, Српски Етногр. Зборник XVII, 109.
[3]) E. Lilek, Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien u. d. Herzegovina IV (1896), 422 нт.
[4]) F. Miklosich, „Die Rusalien," Sitzungsber. der Akademie. Wien XLVI (1864), 391.
[5]) Срв. H. Usener, Archiv für Religionswisenschaft VIII (1904), 560.
[6]) Н. Богаевскій, Этнограф. Обозрѣніе II (1890), кн. V, 92.
[7]) Срв. примѣри у E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig 1911, 204 нт.; J. G. Frazer, The Golden Bough III[3], 27; H. Meltzer, Archiv für Religionswissenschaft X (1907), 314; G. Schoppe, тамъ, XVII (1914), 342; G. Kazarow, тамъ, XVIII (1915), 593.
[8]) Срв. M. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung, 234.
[9]) R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, 59 нт.

връзва съ вървь, която послѣ се хвърля далеко.[1]) Така и въ древна Индия, за да се пропъди нещастие отъ кжщи, изхвърлятъ се прѣдметитѣ, носители на врѣдната субстанция: черна дреха се пуска да плува, изгарятъ се стари обувки, и пр. За да се прѣнесе пъкъ болестьта отъ едного върху другиго, връзватъ се двамината съ вървь.[2]) Нишки отъ червена вълна, като прѣдпазително срѣдство срѣщу демони, сж познати еднакво и въ европейската и въ извъневропейската магия. При елевзинскитѣ церемонии миститѣ си прѣвръзватъ на десната ржка и на лѣвия кракъ червеножелти конци, навѣрно противъ лошъ погледъ.[3]) Въ България извѣстни болести се лѣкуватъ, като се вземе червена вълнена прежда и се овие на ржката или на шията, послѣ се хвърля на кръстопжть.[4]) Вжтрѣшна успредица прѣдставя случаятъ у анимититѣ, гдѣто лѣкарьтъ-магьосникъ прѣвръзва пръстъ на ржката и на крака съ 7 памучни нишки, за да освободи болния отъ лошия духъ.[5]) Червени нишки отъ дрехи, окачвани по дърветата, за да се прѣнесе тамъ болестьта отъ болния, знае суевѣрието на нѣмци, на гърци и на много други народи.[6]) Провирането прѣзъ русалския вѣнецъ е сжщо такава магия по аналогия, за минуване отъ едно въ друго, за оставяне и очистване: то се практикува често при баяния и народни лѣкувания, каквото напр. при ония случаи на провиране болния прѣзъ шипкова или лозова пржчка, прѣзъ коренъ, и т. н.

На принципа на хомеопатическата магия почива обикнатото гадане за изцѣление, като се гледа, какво е останало на бѣлата покривка, съ която е завитъ болниятъ: зеленъ листъ или зелено клонче прѣдзнаменува оздравяне, а сухъ листъ или пръсть умиране. Заключението възъ основа на аналогия важи тукъ досжщъ тъй, както и при обичаитѣ, се които се увежда желаното. Ако на Нова-година се сур-

[1]) O. Weber, ц. с. 151, 163; Jastrow, ц. с. 346, 374.

[2]) H. Oldenberg. Religion des Veda, 496, 508.

[3]) K. Jong, Das antike Mysterienwesen, 138, 152.

[4]) Срв. напр. *СбНУ.* XII, 145.

[5]) K. Jong, ц. с. 152.

[6]) Вж. къмъ указанията по-горѣ, стр. 234, и тия у O. Weinreich, Antike Heilungswunder. Giessen 1909, 90. 97. Въ нѣкои грѣцки крадища дѣцата, омагьосани отъ хора съ лошъ погледъ, биватъ попушени съ нишка отъ дрехата на тия хора, взета незабѣлѣзано или пъкъ поискана. Изгарянето на нишката B. Schmidt, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XVI (1913), 605, иска да обясни като прѣживѣлица отъ „символическо унищожение на виновника“, отъ когото е могло да дойде нещастието и отъ когото сега се очаква излѣкуване. Защо се взима нишка отъ дрехата? „Защото между човѣка и дрехата му,“ пише тамъ Бернх. Шмидтъ, „има спор. народното вѣрване сжщото симпатическо отношение, както между него и сѣнката или рисунъка (образа) му, които, както се знае, минуватъ въ разни магически дѣйствия като негови застжпници, и което се прѣдприема съ тѣхъ, важи по убѣждението на дѣйствуващия и за него.“ Ала, въпрѣки това, едвали първоначалниятъ смисълъ на обичая е она, що изтъква Шмидтъ. Не унищожение на противника се цѣли първоначално или сетнѣ (въ такъвъ случай провинениятъ нѣма да дава доброволно нишката, както наистина става), а прогонване на демоническото, врѣдното, материализувано въ оная нишка отъ виновния, така че болестьта се заплашва съ изгаряне, — ако не е самата тя изгорена in effigie, по силата на връзката и съ дрехата на демоническата личность, отъ която е взета нишката. Както „дяволътъ бѣга отъ тамянъ“ (тамянътъ, що пуши, има християнско-апотропейско значение при отгонване на демонитѣ), така и тукъ болестьта трѣбва да избѣга отъ пушенето; къмъ това иде още, че се пуши не съ какво да е, а съ онова, що е въ видима връзка съ болестьта, именно дрехата.

вака съ зелена (дрѣнова) вѣйка, за да бждатъ хората здрави и весели прѣзъ годината, сжщата магия, обърната въ чисто пасивно наблюдение, поражда и вѣрата въ пророческото значение на явленията: отъ сходното се заключава за сходно, зеленото е животъ и здраве, а сухото или пръстьта — увѣхване и смърть. Когато арабитѣ въ Египетъ довършатъ нова кжща, насаждатъ едно особенно растение надъ входната врата: ако то изсъхне, означава нещастие за кжщата и за сѣмейството; ако се хване и до като стои зелено, нѣма никаква опасность.[1] У сърбитѣ, когато нѣкоя безплодна жена иска да роди, тя поставя срѣщу Гьоргьовдень една нова риза върху нѣкое плодно дърво, и на зараньта, прѣдъ изгрѣвъ-слънце, изслѣдва плата: ако намѣри на него живина, вѣрва, че ще добие дѣте прѣзъ годината, и облича ризата.[2] Тукъ магията (поставяне ризата на плодното дърво и обличането ѝ послѣ) е съединена съ гадане по намѣрената жива тварь. Така се гадае въ Тимошко на сжщия день и за бждащия на момата, като се оставятъ нишки, наречени на разни момци, на покрива и на зараньта се гледа, коя нишка има най-много роса.[3] Въ Родопско (Ахж-Челеби) на 25 мартъ (Благовецъ) щомъ моми и момци видятъ най-напрѣдъ да хвърка лѣстовица, развръзватъ на три пжти праздна кърпа и нарichатъ: „какъвто ще да взема, такъвъ бѣлѣгъ да ми туришъ.“ Кърпата оставятъ на покрива на нощьта извънъ кжщи три дни и три нощи, послѣ я развръзватъ: лѣстовицата — подобно на самодивитѣ на Русаля — сж оставили знакъ за прокоба на бждащия мжжъ или жена. Ако се намѣри на кърпата каль, момата ще вземе дюлгеринъ; момъкътъ въ такъвъ случай пъкъ ще вземе жена копачка. Кжсче бакъръ означава бакърджия, кжсче книга — ученъ човѣкъ, парцалче — шивачъ, и т. н. По сжщия начинъ си завързватъ и малкитѣ дѣца, за да узнаятъ на какъвъ занаятъ ще идатъ.[4] Гадането по пръстенитѣ на Еньовдень у насъ е сжщо такава прогностика, съ тая разлика, че наричанията за бждащия се избиратъ послѣ произволно, като случайна сждба; но прѣдпоставката за магическа сила иде тъкмо отъ прѣстояването на мѣнчето съ водата и пръстенитѣ прѣзъ нощьта подъ звѣздитѣ. Спането край цвѣтето росенъ има значението на досѣгане съ зелена вѣйка на Нова-година: разцвѣтъ и жизнена сила на магическата билка се прѣдаватъ и на болния. Безплоднитѣ жени (безплодието като болесть, като немилость) спатъ у насъ подъ росена тъкмо тъй, както безплоднитѣ жени у кара-киргизитѣ се търкалятъ на земята подъ нѣкое уединено ябълчево дърво, за да добиятъ чедо.[5] Въ Срѣмъ сърбитѣ срѣщу Спасовдень занасятъ умопобърканитѣ нѣкждѣ, гдѣто расте „јасенак“ (нашиятъ росенъ, Dictamnus albus), като оставятъ до болния колачъ хлѣбъ, чаша вода и чаша вино, — за вечеря на вилитѣ, които откършвали върха на цвѣтето, — а сутриньта копаятъ подъ ясе-

[1] H. Gaidoz, Mélusine IV, 153.
[2] F. S. Krauss, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven (1885), 35.
[3] М. Милићевић, Живот срба сељака, 118.
[4] Ст. Н. Шишковъ, Родопски Старини II, 35.
[5] J. G. Frazer, The Golden Bough, P. I, v. II, 57.

вака съ зелена (дрѣнова) вѣйка, за да бждатъ хората здрави и весели прѣзъ годината, сжщата магия, обърната въ чисто пасивно наблюдение, поражда и вѣрата въ пророческото значение на явленията: отъ сходното се заключава за сходно, зеленото е животъ и здраве, а сухото или пръстьта — увѣхване и смърть. Когато арабитѣ въ Египетъ довършатъ нова кжща, насаждатъ едно особено растение надъ входната врата: ако то изсъхне, означава нещастие за кжщата и за сѣмейството; ако се хване и до като стои зелено, нѣма никаква опасность.[1]) У сърбитѣ, когато нѣкоя безплодна жена иска да роди, тя поставя срѣщу Гьоргьовдень една нова риза върху нѣкое плодно дърво, и на зараньта, прѣдъ изгрѣвъ-слънце, изслѣдва платa: ако намѣри на него живина, вѣрва, че ще добие дѣте прѣзъ годината, и облича ризата.[2]) Тукъ магията (поставяне ризата на плодното дърво и обличането ѝ послѣ) е съединена съ гадане по намѣрената жива тварь. Така се гадае въ Тимошко на сжщия день и за бждащия на момата, като се оставятъ шишки, наречени на разни момци, на покрива и на зараньта се гледа, коя шишка има най-много роса.[3]) Въ Родопско (Ахж-Челеби) на 25 мартъ (Благовецъ) щомъ моми и момци видятъ най-напрѣдъ да хвърка лѣстовица, развързватъ на три пжти праздна кърпа и наричатъ: „какъвто ще да взема, такъвъ бѣлѣгъ да ми туришъ.“ Кърпата оставятъ на покрива на пещьта извънъ кжщи три дни и три нощи, послѣ я развързватъ: лѣстовицата — подобно на самодивитѣ на Русаля — сж оставили знакъ за прокоба на бждащия мжжъ или жена. Ако се намѣри на кърпата каль, момата ще вземе дюлгеринъ; момъкътъ въ такъвъ случай пъкъ ще вземе жена копачка. Кжсче бакъръ означава бакърджия, кжсче книга — ученъ човѣкъ, парцалче — шивачъ, и т. н. По сжщия начинъ си завързватъ и малкитѣ дѣца, за да узнаятъ на какъвъ занаятъ ще идатъ.[4]) Гадането по пръстенитѣ на Еньовдень у насъ е сжщо такава прогностика, съ тая разлика, че наричанията за бждащия се избиратъ послѣ произволно, като случайна сждба; но прѣдпоставката за магическа сила иде тъкмо отъ прѣстояването на мѣнчето съ водата и пръстенитѣ прѣзъ нощьта подъ звѣздитѣ. Спането край цвѣтето росенъ има значението на досѣгане съ зелена вѣйка на Нова-година: разцвѣтъ и жизнена сила на магическата билка се прѣдаватъ и на болния. Безплоднитѣ жени (безплодието като болесть, като немилость) спатъ у насъ подъ росена тъкмо тъй, както безплоднитѣ жени у кара-киргизитѣ се търкалятъ на земята подъ нѣкое уединено ябълчево дърво, за да добиятъ чедо.[5]) Въ Срѣмъ сърбитѣ срѣщу Спасовдень занасятъ умопобърканитѣ нѣкждѣ, гдѣто расте „јасенак“ (нашиятъ росенъ, Dictamnus albus), като оставятъ до болния колачъ хлѣбъ, чаша вода и чаша вино, — за вечеря на вилитѣ, които откършвали върха на цвѣтето, — а сутриньта копаятъ подъ ясе-

[1]) H. Gaidoz, Mélusine IV, 153.
[2]) F. S. Krauss, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven (1885), 35.
[3]) M. Милићевић, Живот срба сељака, 118.
[4]) Ст. Н. Шишковъ, Родопски Старини II, 35.
[5]) J. G. Frazer, The Golden Bough, P. I. v. II, 57.

На второ мѣсто, изложенитѣ факти, съпоставяни постоянно съ сродното тѣмъ въ бита на първобитни и на културни народи, ни убѣждаватъ, че нашата обредность, при всичката упоритость на вѣрата, що я крѣпи, се отличава днесъ съ слаба оригиналность, бидейки найчесто праздницитѣ и обичаитѣ прѣправка на по-стари такива или заемка отъ другадѣ. Истинската творческа дѣйность като че ли отдавна е прѣсѣкнала, създаването на нови възрѣния, на нови обреди, се долавя вече рѣдко, и всичкиятъ видимъ напрѣдъкъ се свежда къмъ прѣоцѣнка на завѣщаното. И въ тая область, както забѣлѣзва веднъжъ Пройсъ, многобройни поколѣния се силятъ само „да прѣливатъ новото вино въ стари мѣхове."[1]) Така е днесъ у насъ, така ще е било и навредъ другадѣ, ако сѫдимъ по запазенитѣ положителни свидѣтелства за международнитѣ връзки и наслѣдственостьта въ областьта на тоя родъ творчество. „По правило голѣмитѣ религиозни вълнения въ Гърция идатъ отъ отвънъ," бѣлѣжи Мартинъ Нилсонъ, и то по поводъ на единъ богъ като Аполона, нагледъ тъй яко срасналъ съ всичко прагръцко въ митологията, а въ сѫщность заетъ отъ Мала-Азия.[2]) Нищо удивително, значи, ако и нашитѣ кукери, русалии, нестинари и т. н. ни насочватъ къмъ чужди културни влияния, засѣгнали една почва, която слабо знаемъ отъ домашнитѣ паметници, за да опрѣдѣлимъ и мѣстния старъ примѣсъ въ новото образуване.

Така научното издирване стои прѣдъ голѣмата задача да разнищва заплетени откъмъ потекло и значение прѣдстави, както и да разкрива твърдѣ сложни исторически отношения тамъ, гдѣто нагледъ царува голѣма простота. Подъ тънката покривка на съврѣменната прѣживѣлица клокочатъ прастари извори, що смѣсватъ скрито водитѣ си и излизатъ на повърхностьта въ многочислени ручейки. Първичнитѣ идеи и основнитѣ форми, които никога не траятъ непромѣнчиво дълго, се разкриватъ за съврѣменния наблюдатель, въоржженъ съ всестранна съобразителность, твърдѣ непълно — единичко въ размѣритѣ, които обилие и старинность на материала правятъ възможни.

София, 20 септември 1918.

[1]) K. Th. Preuss, Globus LXXXVII (1905), 419.
[2]) M. P. Nilsson, Archiv für Religionswissenschaft XIV (1911), 447.

Добавка

„Старци“ въ Пловдивско[1])

Въ **с. Марково,** въ подножието на Родопитѣ, правятъ и днесъ станчина́ри (т. е. „старчинари, старци“). Момци и по-млади женени, 10—15 на брой, се прѣобличатъ въ понедѣлника на Сирни-заговѣзни съ женски дрехи, нѣкои си поставятъ „сюре́ти“ (маски), купени отъ Пловдивъ, взиматъ дървени или стари саби и счупени пушки и ходятъ отъ кѫща на кѫща, съ цигулка или гайда, да играятъ. Прѣправятъ се на попъ, съ бакърена тенджера на глава, на конакъ-башия, който отива да съобщи по кѫщитѣ за пристигането имъ, на булка, момче въ женска носия на селска булка, и на неинъ зеть. Даряватъ ги съ жито, сланина, яйца и др., и всичко събрано отива за помощь на черковата.

Въ **с. Новоселъ,** 2 ч. отъ Марково, играчитѣ се нар. старчинари или си́рни-старци. Такива ставатъ момчета и нѣкои женени, до 50—60 на брой. Като взематъ позволение за играта си отъ кмета, въ понедѣлника на Сирни-заговѣзни правятъ нѣколцина сирни-старци, облѣчени въ дълги женски ризи, съ натъпкана на гърба слама, съ лукови сплитки и пѣтлеви бради по лицето и съ дървени саби въ рѫцѣ. Нѣкои отъ тѣхъ си правятъ „щрикълá“ съ лѫкове и хвърлятъ отъ една кратуна, наврѣна на прѫчица и отрѣзана на върха, пепель по дърветата, „да ги не ядатъ гѫсеници“, или по дѣцата, които припкатъ подирѣ имъ и имъ прѣчатъ. Слѣдъ тѣхъ върви единъ . . . . : той язди „конь“ отъ дърво съ три четала, което е покрито съ черга и има конска глава и торба. Конникътъ е накаченъ съ звънци. По него иде булка съ зеть; свири имъ гайда, като на сватба. Съ тѣхъ върви единъ гавазинъ, да пази булката. Булката играе въ всѣка кѫща, дарява стопанина съ кърпа на рамото (но сп я взима пакъ) и получава бакшишъ. Слѣдъ тѣхъ вървятъ нѣколко цигани съ скѫсани дрехи: тѣ коватъ, правятъ решета и събиратъ яйца, масло, овесъ, царевица и др. Нѣкои отъ тѣхъ, подобно на други отъ костюмиранитѣ, си черниятъ лицето съ сажди. Има и просеци, съ истински магарета по тѣхъ; тѣ събиратъ въ дисаги каквото имъ се даде. Единъ се облича като попъ: той има брада отъ кълчища и тенджера за калимявка, ръси съ хвойнова китка отъ бакърче, що му носи едно момче: спускатъ му въ бакърчето пари. Най-послѣ иде единъ мечкаринъ съ мечка. Мечката е човѣкъ, облѣченъ въ кожи съ вълната отвънъ. Вързана съ синджиръ, тя играе и се кланя като булка. Всичко събрано по кѫщитѣ се носи въ общината, продава се на търгъ, една часть се оставя на общината, а другата се отдѣля за веселба на „старчинаритѣ“.

Въ **с. Кукленъ,** между Марково и Станимака, живѣятъ сега българи, които сѫ се спуснали неотдавна отъ планината. Тѣ правятъ своитѣ старци както въ Рупчосъ и Ахѫ-Челеби. Дошлитѣ напр. отъ Орѣхово (срв. по-горѣ стр. 37)

[1]) По мои лични записи отъ м. май и юли 1920.

правятъ въ понедѣлника на Сирни-заговѣзни пусни́ (постни) — старци. Иматъ двойки отъ невяста, съ дѣтенце отъ парцали, и зеть, отъ зълва и дѣверъ, отъ дѣдо, съ гащи отъ чоналъ, натъпканъ съ слама, и единъ „тюмбелекъ“ (голѣмъ звънецъ) на дирника, и баба, която носи хурка. оплаква се и прави смѣхории. На край казватъ: „И до година съ здраве!“ — Така се правѣлъ обичаятъ още въ близкитѣ села Напая, Яворово и Добрилъкъ. Въ самия Куклепъ гърцитѣ правятъ карнава́ле на Ивановдень. — Дошлитѣ пъкъ тукъ отъ с. Стойкитѣ правятъ на „пес-понделник“ песюве, облѣчени съ кожи; тѣ гърмѣли съ пищове, въ които има пепель. Обличали се още като булка и зеть, попъ, дѣверъ, и др.

Въ с. **Перущица** „старци“ на Сирни-заговѣзни нѣма, но може да ги е имало нѣкога, ако сѫдимъ по обичаитѣ въ врѣме на сватба. На сватбитѣ, именно, нѣкои сватбари се прѣправятъ на мечка и други животни, или на попъ и владика, като си поставятъ тиква за калимявка, или на разни фигури, чрѣзъ маски (Срв. и Сп. Гълѫбовъ, СбНУ. X, 62). Понеже сезонътъ на сватбитѣ съвпада съ коледнитѣ празници (сватби въ поститѣ сѫ нѣщо грѣшно, най-често тѣ ставатъ слѣдъ Богоявление), лесно е могло да стане прѣхвърляне на нѣкогашнитѣ карнавални обичаи върху сватбения ритуалъ по сѫщото врѣме.

Въ с. **Вачково** правятъ на „Сирна-заговялка“ старци. Единъ момъкъ туря на глава цѣла овча кожа, обърната наопаки, сѫщо като калугерска капа, кюляфъ. На очитѣ нѣкога се е туряла кратуна, пробита на срѣдата, съ носъ отъ опашката ѝ и съ начернени вѣжди и мустаци; днесъ се купува отъ града „сюрѐтъ“. Старецътъ обува широки стари гащи и старовремении ботуши, намѣта козиния ямурликъ, да заприлича на мечка, връзва си 10—15 звънци на кръста и взима въ рѫка единъ „джолъ“ (топузъ). Споредъ шапката, „вулгя“, думатъ на стареца и вулгита. Той има жена („на вулгита жена му“), облѣчена въ мѣстна носия, съ вълненикъ. Прѣоблѣкатъ ли се двамата въ близкия монастиръ, тръгватъ отъ кѫща на кѫща, придружени отъ момци, които всички иматъ книжни кауци на глава. Единъ отъ тѣхъ носи бъкълъ за вино, другъ — кошница за яйца. По кѫщитѣ играятъ хоро и биватъ подарени. „Жената“ мѣта кърпата си на дѣсното рамо на когото срѣщне, и той ѝ дава бакшишъ. Събраното се дѣли между играчитѣ, които правятъ послѣ заговѣлка.

Въ гр **Станимака** (срв. стр. 57) гърцитѣ правятъ отъ Месни до Сирни-заговѣлки, въ течение на цѣлата седмица, карнавале, или, както отъ скоро се казва, маскари. Обличатъ се мѫже въ женски дрехи и жени въ мѫжки. Има царь (βασιλιᾶς) и царица (βασίλισσα), които носятъ корони отъ кадифе (вѫтрѣ мукава), сърмени, копринени и кадифени дрехи, качени сѫ на файтони и се придружаватъ отъ везирь и капитани (ἀξιωματικοί). Има булка (νύφη) и зеть (γαμβρός), които правятъ свадба: вѣнчава ги попъ (παππᾶς) на нѣкой кръстопѫть въ присѫтствието на дѣверъ ([illegible]) и шафери (παρανύμφοι) и при свирнята на латерна. Прави се и погребение, като се купи отъ пазаръ една по-голѣма кукла (κούκλα) и се окичи съ китки и се постави въ ковчегъ. Прѣдстава се, че е умрѣло напр. нѣкое момиче, което майка му оплаква, а поповетѣ опѣватъ. Нѣколко души дяволи (διάβολοι) съ рогове, опашки, дълги червени езици и желѣзни куки, вървятъ напрѣдъ и искатъ да взематъ душата на умрѣлата, която други пъкъ облѣчени като ангели (ἄγγελος) пазятъ. Тая година (1920) билъ прѣдставенъ и Св. Петъръ. Единъ богатъ искалъ да иде въ рая, а св. Петъръ го вър-

налъ, макаръ оня да му давалъ цѣла кесия съ пари. „Какво си правилъ на свѣта?“ питалъ го св. Петъръ. — Бѣхъ срѣщу болшевикитѣ. — „Ти не си за тукъ“, отвърналъ строгиятъ пазачъ на рая, и му посочилъ да влѣзе въ казаня върхъ огъня, защото и казанъ, отъ който излизала пара, носѣли въ процесията. — Друга сцена прѣдставяла покрита кола, возѣна отъ коне или волове, — нѣщо като машина за подмладяване, вътрѣ съ печка и съ бурия отъ казани, която димѣла. Единъ викалъ: „Влѣзте стари, да излѣзете млади!“ — „Влѣзъ, бабичко, вътрѣ въ машината, да те извадимъ отъ олу́ка млада!“ (Ἔμπα, κέρα, στὸ ὀλοῦκι, ἔμπα μέσα στὴ μηχανή, να σε βγάλω ʼπτο ὀλοῦκι ἡ τροφερή). Влизали дегизирани стари, гърбави въ колата, и изкачали отъ другата страна подмладени. Къмъ другитѣ характери, има и единъ старецъ, който носи дѣте съ двѣ глави (собствено двѣ лица на една глава, подобно на Януса) и четири крака: дѣтето е отъ дърво, овито, и съ шапчица. Има и единъ палячо, въ шалвари отъ шарена басма, съ една „фуска“ (черво отъ крава), която надува, за да бие съ нея дѣцата. Прѣдъ всички върви музика съ цигулки. Единъ исполинъ носи дюшекъ на пояса, за шкембе, и огромна книжна маска.

Забѣлѣжително е, че въ понедѣлникъ слѣдъ Сирни-заговѣзни (καθαρὴ δευτέρα) двама трима се обличатъ като ста́рчови (σταρτσοβοι), съ кожухъ наопаки, съ звънци по гърба, съ кожа на лицето (вълната отвънъ), на която има дупки за очи и носъ, и съ звънецъ въ ржка. Има и жени, прѣправени на циганки (κατσιβέλες): тѣ тропатъ по кжщитѣ и искатъ манджи. Всички ходятъ по кжщитѣ и получаватъ подаръци. Нѣкои пъкъ ходятъ по кръчмитѣ съ дикелъ, на който сж наврѣни гевреци, казватъ че отиватъ на работа и пиятъ бѣло вино. Тѣ иматъ маски на лице.

И въ **Пловдивъ** гърцитѣ правятъ карнава́ле както въ Станимака, съ сжщитѣ фигури и сцени. Дяволитѣ, облѣчени съ черни дрехи, съ крила отъ черна мукава и съ черна маска на лице, а въ ржцѣ съ звънци (κουδούνια), търчели напрѣдъ, да пазятъ царя и да биятъ дѣцата, като устройвали и погребение на нѣкой си лихварь (Хаджи Пустулаки Мюзювиролу), починалъ неотдавна. Цигани (качиве́ли) прѣдставяли една година изпразнуването на пуждиници (ходѣли съ една шарапана, носѣли кофи и викали по улицитѣ), друга дружина правѣла сватба, и т. н.

Въ с. **Катърлии** (с.-и. отъ Станимака) срѣщу Месна и Сирна-заговѣзка двамина се прѣобличатъ съ обикновени дрехи, като мжжъ и жена: турятъ си книжни маски, почернени съ вжгленъ и овити зе чеврета. Казватъ имъ карнавале. — По сватбитѣ пъкъ, които ставатъ отъ Архангеловденъ до Великденскитѣ заговѣзни (до срѣда на Сирната недѣля), правятъ ме́чка: това е човѣкъ, облѣченъ въ дългъ кожухъ, съ вълната отвънъ, който туря на врата си „виругата“ (веригата отъ огнището), ходи на 4 крака и се води отъ мечкидаринъ, прѣоблѣченъ въ парцаливъ кожухъ, съ брада отъ вълна и съ обърнатъ коженъ калпакъ на глава.

Въ връзка съ карнавалния цикълъ обичаи въ Станимака нека допълнимъ тукъ описанието на Трифоновденъ, дадено на стр. 132, съ тия нови и интересни подробности.

На мегданя въ Башче-махала тоя день правятъ една арка (капия) отъ борики, на която закачватъ единъ вълкъ (вълча кожа, напълнена съ слама) орелъ, разперенъ, въ устата на който стои „звъна“ (трионъ за рѣзане на лозя и на листя за буби), една балтия, една мотика, единъ дикелъ и единъ косеръ („коша“ по гръцки), т. е. всичко необходимо за кърска

работа. Овачва се и *сухо грозде* и *икони* отъ черкова. Тукъ се събира народътъ, и тукъ колятъ и варятъ *курбана* (нѣкоя крава). Особено забавно е *надборването* на пехливанитѣ, най-често турци, и по-рѣдко българи, дошли отъ околнитѣ села. Най-напрѣдъ се борятъ дѣцата, и което отъ тѣхъ надвие, събира отъ зрителитѣ пари. Послѣ се борятъ, подъ звуцитѣ на тъпани, възрастнитѣ, истинскитѣ пехливани, и който надвие на всички, получава въ даръ кожата на курбана; той събира и пари отъ хората (падатъ му се до 100 и по-вече лева).

Както се вижда отъ изложеното, въ Пловдивско карнавалътъ на Сирница стои най-близо до обичаитѣ въ Родопско и Срѣдна-Гора; той не показва много общо съ обредната игра въ юго-източна Тракия, нито пъкъ знае типичното име на костюмиранитѣ тамъ, *кукери*. Играчитѣ се наричатъ тукъ *старци*, *сирни-старци* и *старчипари* (или повврено станчипари). Обичаятъ е на изчезване. Толкова по-упорито се държи той между гърцитѣ въ Станимака. Докато, отъ една страна, тѣхнитѣ *маскари* се осланятъ на по-старата гръцка практика, както я знаемъ отъ описанията за по-южни краища, отъ друга страна личи извѣстно влияние на българскитѣ *старчови*, както тѣ се правятъ по околнитѣ села. Освѣнъ това, първоначалната игра е обогатена съ нѣкои фигури и сцени, зести отъ западния карнавалъ или отъ ориенталския мимусъ, цѣльта на които е чисто мимическа. Правятъ впечатление и алюзиитѣ на съврѣменнитѣ обществени въпроси и на мѣстнитѣ случаи и типове, вмъкнати въ пантомимата съвсѣмъ прѣко отъ живота, което свѣдочи еднакво за приспособяване на играта къмъ духа на новото врѣме и за отдѣлянето и отъ всичко битово-стопанско.

Прѣгледъ на съдържанието

Уводъ

Стр.

Глава I

Прѣгледъ на кукерскитѣ игри въ Българско

Глава II

Кукерски игри у гърци, аромъни, сърби и ромъни

Глава III

Основни форми на обичая у балканскитѣ народи

Глава IV

Съврѣмененъ карнавалъ и древни дионисии

Добавка

Сборникъ за Народни умотворения и народописъ. Книга XXXIV.

Кукери и старци (вж. стр. 84). — Отъ лѣво на дѣсно: 1. Айтоско (с. Врѣсово), 2. Радомирско (с. Мурене), 3. Тутраканско (с. Български-Косуй), 4. Айтоско (с. Врѣсово), 5. Радомирско (с. Мурене).

Маски (отдолу): 1. и 2. Радомирско (с. Сѣкирна), 3. Карловско (с. Арапово), 4. Бургазко (с. Кара-Бунаръ).

ВГРАДЕНА НЕВѢСТА

Студии върху българскитѣ обреди и легенди

отъ

М. Арнаудовъ

Професоръ въ Софийския университетъ

Докладвано въ Историко-филологичния клонъ на 6 мартъ 1919 г.

Уводъ

Баладата за вградена невѣста у балканскитѣ народи. — Причини за нейната популярность. — Досегашнитѣ изслѣдвания върху пѣсень, вѣрвания и обичаи. — Необходимость отъ едно ново проучване. — Задачи на настоящия опитъ.

Пѣсеньта за вградена невѣста е позната на всички балкански народи. Никнала първоначално у единъ отъ тѣхъ, и по всѣка вѣроятность на едно само мѣсто, тя се разпространява въ множество нови версии и се подържа вѣкове наредъ у толкова близкитѣ по култура, историческа сѫдба и народно-поетически репертуаръ съсѣди, изпитвайки по-голѣми или по-малки прѣправки, въ зависимость отъ разни мѣстни условия. Причинитѣ за тази голѣма популярность на баладата трѣбва да търсимъ еднакво както въ самия мотивъ, способенъ да плѣнява въображението чрѣзъ всичко таинствено и трагично на случката, така и въ дълбоко вкорененото суевѣрие, че всѣка по-голѣма постройка, за да се задържи и бѫде трайна, има нужда отъ нѣкакъвъ духъ-покровитель, който може да се добие чрѣзъ взиждането на една невинна душа. При тая пѣсень жертва на осветения отъ старината обичай става жената на първомайстора, който гради моста или крѣпостьта, и нейнитѣ сълзи и просби за пощада, безсилни да смекчатъ коравото сърдце на зидаритѣ, намиратъ дълбокъ отзвукъ въ цѣлата народна срѣда. Както ще видимъ послѣ, не само простиятъ пѣвецъ, възсъздалъ безизкуствено случката, но и видни поети отъ ново врѣме се интересуватъ живо отъ единъ такъвъ мотивъ, взимайки го за основа на своитѣ по-лично почувствувани и по-самостойно изведени легенди, драми и поеми.

Колкото съ огледъ къмъ реалнитѣ прѣдпоставки на народната фабулистика, именно поменатитѣ обичаи и вѣрвания, дѣлъ отъ религиозно-магическитѣ прѣживѣлици, толкова и отъ становище на литературния историкъ, любопитенъ да установи формитѣ на поетическия процесъ при фолклора, при „колективното" творчество, баладата за вградената невѣста на майсторъ Манолъ заслужва да бѫде прѣдметъ на обстойно проучване. Това е била тя и наистина вече. И докато едни изслѣдватели сѫ имали прѣдъ видъ само етнографския материалъ и сѫ постѫпвали като историци на нравитѣ, на бита у разнитѣ общества, особено у първобитнитѣ, други сѫ спирали внимание главно върху междуособното отношение на вариантитѣ отъ речената пѣсень, съ цѣль да опрѣдѣлятъ родината, разпространението и естеството на прѣработкитѣ ѝ. Ние имаме и на български едно такова изучване, излѣзло отъ перото на г. А. П. Стоиловъ.[1] Ала въпрѣки всичко, сторено до сега за разяснение на въпроситѣ, свързани съ баладата, азъ пакъ се рѣшавамъ да разгледамъ относнитѣ тукъ прѣдания, обреди и поетически мотиви, като намирамъ оправдание въ двѣ или три твърдѣ важни обстоятелства.

[1] А. П. Стоиловъ, „Зазиждане живи човѣци въ основитѣ на нови градежи", Пер. Списание на Б. Кн. Д-во, София, кн. LXIII (1902), 179 ст.

Първо, нито г. Стоиловъ, нито другитѣ,[2]) които прѣди или слѣдъ него сѫ изучвали тоя обредно-поетически кржгъ, не сѫ могли да използуватъ обилното българско градиво за историята на обичай и пѣсень, пръснато въ нашитѣ фолклорни сбирки и изнесено особено въ послѣднитѣ години. Ако г. Стоиловъ е разполагалъ само съ двайсетина български варианти на пѣсеньта или прѣданието за майсторъ Манола, а чужденцитѣ сѫ знаяли само два или три, днесъ изслѣдвательтъ има прѣдъ себе си по-вече отъ петдесеть текста, събрани отъ всички краища на българската рѣчь, които поставятъ въ значително по-пълно освѣтление потекло и странствуване на мотива. Освѣнъ това, въпрѣки нѣколкото опити да се долови връзката между поезия и дѣйствителность, между поетическо прѣдание и битова старина, струва ми се, още не е билъ изтъкванъ при балканскитѣ народи истинскиятъ смисълъ на вграждането; защото работата съвсѣмъ не стои тъй просто, както мнятъ оння, що виждатъ тукъ само жертвоприношение. Най-сетнѣ, въпросътъ за произходъ на сроднитѣ версии се е рѣшавалъ отъ всички доста на едро, и специално отъ чужденцитѣ по единъ съвсѣмъ незадоволителенъ начинъ, както това ще бѫде показано по-нататъкъ, при разбора на тѣхнитѣ възгледи. Една по-обстойна и внимателна анализа на пѣснитѣ, както и на другия материалъ у насъ, пеззрѣнъ отъ никого, е толкова по-наложителна, че така имаме поводъ да съпоставяме наше съ чуждо въ множество точки, гдѣто личи ту влияние, ту психологическо сродство, които трѣбва да се разграничатъ ясно. Изложението ни ще обхваща по редъ слѣднитѣ глави:

1. Български обичаи и повѣрия при строежъ на нова кѫща, и вѣрата въ таласъмъ, покровитель на имотъ и хора.

2. Сродни прѣдстави, вѣрвания и обреди у другитѣ народи, и тѣхното типично или специално естество.

3. Схематично изображение на българскитѣ пѣсни и прѣдания за градежъ на мостъ или на друга постройка.

4. Прѣгледъ на пѣснитѣ съ подобни мотиви у съсѣднитѣ народи: гърци, аромъни, албанци, сърби и ромъни.

5. Взаимно отношение, относителна старина и потекло на тия пѣсни; първоначални версии и сетнѣшни отклонения.

6. Възприемане на народнитѣ пѣсни и прѣдания за вграждане въ българската художествена литература; опити за по-индивидуална обработка и за прѣсъздаване.

[2]) K. J. Erben, „Obětování zemi“, Časopis Českého Museum XXII (1848), 33 нт.; П. А. Сырку, критика на „Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini“ за 1880 г., Журналъ Мин. Нар. Просвѣщенія, ч. CCLXVII (1890), 148 нт., 310 нт.; Dr Fr. S. Krauss, „Das Bauopfer bei den Südslaven“, Mittheilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien XVII (1887), 16 нт.; R. Köhler, „Eingemauerte Menschen“ (1873), Aufsätze über Märchen und Volkslieder. Berlin 1894, 36 нт.; Dr. J. Máchal, O bohatyrském epose slovanském I. V Praze 1891, 16 нт.; L. Săineanu, „Legenda meşterului Manole la Grecii moderni“, Studii folklorice. Bucuresci 1896, 47 нт.; L. Saincan, „Les rites de la construction“, Revue de l'Histoire des religions XLI (1902), 359 нт.; Д. Матовъ, критика на „Жива Старина“ (I) отъ Д. Мариновъ, Пер. Списание XLI (1903), 980 нт.; K. Schladebach, „Die aromunische Balade von der Artabrücke“, I Jahresbericht des Institute für rumänische Sprache zu Leipzig (1894) 79, нт.

Глава I

Обичаи при новъ градежъ и духове-стопани (домакинъ, намѣстникъ, таласъмъ, стихя) у българитѣ

I. Македония: Първи вѣсти за повѣрия и обичаи отъ кръга на „вградена невѣста" у З. Княжески. — Курбанъ за нова сграда; таласъмъ и смокъ-домашаръ въ Охридъ. — Сънище, стихия и стопанъ на селото въ Бигорско. — Самовилски дървета въ Воденско и по други мѣста. — Таласъми и вградена сѣнка въ Прилѣпско. — Курбанъ за нова кѫща, сѣнища-сайбии и стихии въ Велесъ. — Стихя, самовили-майки и курбанъ за закопано имане въ Скопско. — Закопаване сѣнка, като магия за смърть. въ Кюстендилско. Селски стопани въ Демиръ-Хисарско. — Намѣстникъ-прадѣдо и намѣстникова трапеза (стопанова гозба) въ Неврокопско.

II. Тракия: Стопанъ и стопанена кѫща въ Гюмюрджинско. — Повѣрия за ножохоро у търцитѣ отъ той край. — Жертва за оздравяне, нар. намѣстникъ, въ Рупчосъ. — Стопанъ-пазитель (змия, овенъ, риба и др.) на водитѣ въ Родопско. — Стопанъ на кѫща, вграждане сѣнка и пѣсень за закопано имане въ Ахъ-Челебийско. — Сѣнки на удавени, таласъми и вграждане въ основи въ Пловдивско. — Таласъмъ отъ измѣрена сѣнка въ Ихтиманско. — Служба за умилостивяване самодивитѣ и болеститѣ у павликянитѣ. — Таласъмъ и самодиви въ Старо-Загорско — Три вида таласъми (моровъ, пущина, мътарь) въ Тракийско, спор. Л. Каравеловъ. — Повѣрия за вграждане живи хора, въ Паметники, ч. II, на Л. Каравеловъ. — Таласъми въ Панагюрско.

III. Сѣверна България: Таласъмъ на сграда, и вграждане на живъ човѣкъ или на сѣнка въ сѣверозападна България. — Прѣдания за вкиждане въ областьта на р. Нишава. — Таласъмъ, или сайбия и сайбийски дървета въ Бѣло-Слатинско. — Таласъмъ на закопано имане и жертва за намиране иманието. — Вѣрванията, отразени въ нар. приказки. — Стопанъ на землището (смокъ, орелъ, духове на дѣди) и служба или оброкъ въ негова честь въ Врачанско и др. — Смоци-синорници въ източна България. — Обичаятъ „викане" при новъ градежъ въ Севлиевско и въ западна България. — Таласъмъ и стихи отъ вградена сѣнка въ Търновско.

IV. Цѣла България: Вграждане сѣнка на човѣкъ, домашни змии (К. Иречекъ). — Таласъмъ на голѣма сграда (А. Т. Илиевъ). — Курбанъ за задържане мость, баня и пр. (Е. Карановъ). — Домакинъ, или сайбия, на кѫщата и вѣрвания въ него (Е. Карановъ). — Таласъмъ, змия домашарь, вграждане въ основи (Н. Геровъ). — Отражения въ сънотълкуванията. — Обща картина на главнитѣ повѣрия и обичаи: 1. Колене пѣтелъ кокошка, агне, овенъ като курбанъ. — 2. Стопанъ (домакинъ, сайбия, стихя, намѣстникъ) на всѣка кѫща. — 3. Таласъмъ отъ вградена сѣнка или отъ животни, минали върви. — 4. Таласъмътъ пази градежа отъ посѣтителитѣ. — 5. Таласъмъ на закопано имане. — 6. Хранене и укротяване недоволния таласъмъ.

Пѣснитѣ за вграждане на Маноловата невѣста въ основитѣ на мость или на крѣпость трѣбва съ право да се довеждатъ въ връзка съ ония обичаи и повѣрия, разпространени по цѣла България, които се спазватъ или поддържатъ по случай на новъ градежъ, на жертви за прѣмахване нѣкаква опасность, на разни практики за умилостивяване зли

духове, на почитане домашнитѣ духове-покровители, и т. н. Умѣстно е да се направи по възможность пъленъ сводъ на всички относни тукъ факти, изнесени до сега въ етнографско-фолклорната ни литература, за да се види, каква е картината на народната обредность и на писшата митология, способна да обясни поетическия мотивъ. Слѣдвайки единъ географски принципъ, ние ще разположимъ свѣдѣнията си отъ живота и вѣрата на българитѣ така, че да се движимъ изобщо отъ Македония къмъ Тракия и отъ Тракия къмъ сѣверозападна и сѣвероизточна България.

I. Македония.

Първитѣ вѣсти за повѣрия отъ кръга на „зградена невѣста" ни дава Захари Княжески, въ едно описание отъ 1846 г.[1]) „Има, казва той, въ България повѣрие, че ни една голѣма сграда не може да се държи безъ таласъмъ, затова при полагане основи архитектътъ се старае да измѣри съ испагатъ (дебелъ конецъ) ръста на нѣкого отъ минувачитѣ или въ краенъ случай сѣнката на ръста. Като снеме мѣрката на сѣнката или на ръста, той я поставя въ нарочно приготвенъ за това сандъкъ, който се и полага въ основата на дома. Тогава, по мнѣнието на народа, като изтекатъ 40 дни, човѣкътъ, отъ когото е снета мѣрката, умира, и послѣ захваща да се явява въ разни видове, именно отъ 8 часа слѣдъ обѣдъ до 3 часа въ полунощь. Този призракъ се нарича т а л а с а м ъ. Такива мѣрки изобщо на човѣшкия ръстъ се залагатъ обикновено въ голѣмитѣ каменни мостове, въ голѣмитѣ кѫщи, въ черковитѣ, джамиитѣ, минаретата, банитѣ и крѣпоститѣ. Ако не се удаде на строителя да снеме мѣрка отъ човѣкъ, той я снема отъ животно, което послѣ убива".

Покрай таласъма българитѣ знаятъ и с а м о д и в и: това сѫ духове, които играятъ и пѣятъ нощѣ по ливадитѣ. Тамъ, гдѣто сѫ играли самодивитѣ, образува се кръгъ, вѫтрѣ и вънъ отъ който расте зелена трѣва, а самиятъ кръгъ е отъпканъ тъй, като че не е расла трѣва по него. „Увѣряватъ, че ако човѣкъ, като чуе пѣсеньта имъ, се осмѣли да се доближи до тѣхъ, тѣ го убиватъ, или пъкъ го лишаватъ отъ езикъ и паметь и го оставятъ полумъртавъ".

Въ **Охридъ**,[2]) кога се полагатъ основитѣ на нѣкоя по-голѣма сграда, правятъ прѣдварително к у р б а н ъ: по-заможнитѣ колятъ единъ овенъ, а сиромаситѣ гледатъ да заколятъ поне единъ пѣтелъ. Щомъ нѣкой си построи кѫща, роднинитѣ му отиватъ съ хлѣбъ. Прѣди влизане въ кѫщи, домакинътъ поканва свещенникъ да освети вода и да поръси новото жилище. Слѣдъ водосвета свещеникътъ запалва новъ огънь на новото огнище.

Тукъ вѣрватъ още и въ т о л о с о м ъ.[3]) Таласъмътъ билъ нѣкакво

[1]) З. Княжескій, „Болгарскія повѣрья", Ж у р н. М и н. Н а р. П р о с в ѣ щ е н і я 1846, т. LII, 204—205. — Авторътъ не казва, гдѣ въ България се знаятъ тѣзи повѣрия; възможно е да има той прѣдъ видъ родното си мѣсто, с. Пишмани, Старо-Загорско. За З. Княжескій срв. И. Д. Шишмановъ, СбБАН. VI (1916), 142.

[2]) К. Шапкаревъ, С б о р н и к ъ VII (1891), 191, 192.

[3]) К. Шапкаревъ, С б о р н и к ъ VIII—IX (1894), 51—52. Срв. С б Н У. XIII, 189.

невидимо животно, съ по-голѣми отъ човѣшки сили. То се показвало само нощѣ и живѣяло въ вехти и много стари сгради, най-много въ старитѣ черкови. Така, въ Охридъ има и сега една такава черкова, Че́лница, въ която ни дѣца кръщаватъ, ни младоженци вѣнчаватъ, „зашчо верваат, оти нито кърпчаваните во неа деца, нито венчаваните младоженци нье траеле, — зашчо била толосомлия.“ Казватъ, че едно дѣте, кръстено нѣкога въ нея, се обърнало на теле; вѣнчани тамъ младоженци пъкъ станали юнецъ и юничка. Отъ какъ се случило това, прѣстанали да кръщаватъ и да вѣнчаватъ въ нея. Други вѣрватъ, „оти и въ секоя кукя имало толосом — вардач на кукята. А той бил еден смок, шчо го викеет до́машар или домакин. За него велеет уште, оти било греота да г'оперят чоек.“

Въ **Битолско**[1]) има обичай, „при полагане основитѣ на нѣкоя кѫща, да турятъ камень, пишка, желѣзо или дърво, равно съ ръста на стопанина, въ дълбочината на темелитѣ. Вѣрватъ, че тази мѣрка е неизбѣжна, и приематъ, че това става таласъмъ или сѣнище, което се явява на кѫщнитѣ често пѫти подъ видъ на сѣнка (таласъмъ) или на човѣкъ нѣмъ, безврѣденъ.“ Освѣнъ това, „всѣка кѫща си има неизбѣжно стихия. Тайнственото нѣщо, което носи това име, се явява като змия безврѣдна. Кѫща безъ стихия счита се нещастна. Вѣрва се още, че стихията живѣе вѫтрѣ като пазитель на кѫщата, на имотитѣ и на мѣстата, гдѣто се крие съкровище.“ Ако тази стихия се случи да бѫде смокъ, той се хвърля връзъ човѣка и го бие съ опашката си, а отъ женитѣ, що кърмятъ, иска насила да суче. Селата Кръстооръ и Ращани иматъ за пазители смокъ, а с. Довледжикъ — голѣма безврѣдна змия.[2]) Ращанскиятъ смокъ, „стопанот на селото и на сио синор“, ималъ глава като сомъ, и по снагата си козина като на биволъ. Той шеталъ свободно изъ лозята и си свирѣлъ; помнѣлъ се отъ дѣди и прадѣди, да ходи все изъ селския синоръ, безъ да минува въ другъ.[3])

До **Воденъ**,[4]) при черковището на с. Каменикъ, имало „таласъмлии“ стари брѣзи. Никой не смѣялъ да прѣсѣче ни единъ клонъ отъ тѣхъ, „чупьки се страшиле от светецо от църквата що ѝ бил, да не му стори некой пакос“. Нѣкой сѣкълъ нѣкога, и рѫката му прѣсъхнала; така послѣ ослѣпѣли двѣтѣ очи и на единъ бей, що заповѣдалъ да ги сѣкатъ. — Въ разлошкото с. Драглище имало 12 голѣми, стари вѣковни брѣстове. „Тѣзи брѣстове били самовилски, и който посѣгнѣлъ да отсѣче нѣкоя пръчка отъ тѣхъ, схващала му се рѫката. На тѣзи брѣстове живѣели самовилитѣ и вардѣли Драглище отъ чумата“.[5]) — По много мѣста въ България се почитатъ голѣмитѣ вѣковни дървета като „самодивски.“ Това сѫ най-често ония дѫбове, подъ които ставатъ

[1]) Г. И. Ангеловъ, СбНУ. XII, 126 - 127.
[2]) За подобни смоци-стопани, що пазятъ синоритѣ на нивата отъ крадци и пр., срв. и Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 212.
[3]) М. Цѣпенковъ, СбНУ. VIII, 210; X, 11.
[4]) М. Цѣпенковъ, СбНУ. XII, 200.
[5]) Ц. Гинчевъ, Трудъ II (1888), 952.

молитвитѣ за дъждъ или за друга нѣкоя злочестина и подъ които се прави оброкъ или се яде курбанъ; както и ония вѣковни брѣстове, върби, тополи, черници, орѣхи и др., подъ които не трѣбва да се ходи нощѣ, догдѣ не сѫ пропѣли първи пѣтли, или да се спи, защото на човѣка изсъхва нѣкоя часть отъ тѣлото или получава ударъ.[1])

Въ **Прилѣпъ**[2]) смѣтатъ таласъмитѣ за лоши духове, като вампиритѣ и вѣщицитѣ. На едно мѣсто, гдѣто имало закопани хора, убити отъ харамии, нощѣ се вѣстявали таласъми — въ видъ на волове съ голѣми рога и съ страшни очи. Когато уплашениятъ пѫтникъ стрѣлялъ отгорѣ имъ, тѣ се прѣвърнали тутакси на хиляди кучета, „жртки илье и милье", които се разкачали прѣдъ него, задъ него, като стрѣли, та едва се избавилъ. Да билъ се сѣтилъ да каже: „Во име отца и сина," щѣли веднага да се сторятъ прахъ и пепель, ала отъ страхъ не му текнало това на умъ. — Въ Прилѣпъ се знае, че кога да се поставя първиятъ камъкъ на нова кѫща, „трѣбвало курбанъ нѣщо да се заколи." Да застава човѣкъ спроти слънце и „сенката да му се сени во темело. кай що ке клаат првино камен," не чинѣло, „оти сенката ке му се задзидат, здравието му се задзидуало во темелот, и от той саат ке венеел чоекот и ке църнеел, дури да умрит."[3])

Въ **Велесъ**,[4]) кога да влѣзе нѣкой прьвъ пѫть въ нова кѫща, „от темел нова направена", закаля пѣтелъ или кокошка, или агне или овенъ „на катот на кукята". Месото не се яде отъ домакина, а се раздава по комшиитѣ. „Той курбан го прават за здравие на тия, шчо ќе седат у кукята". Сѣмейства, които не колѣли нищо, „се затривали, сички измирали, и кѫщата оставала пуста. Освѣнъ това, вѣрва се, че „у секоя кукя има сайбия. Сайбиите се сеништа. Но нѣкой пат се явуят на некой от кукята како старци со бели бради и сос бели алишча. Наместа сайбията е змия". Денѣ тѣзи сайбии шетатъ изъ тъмнитѣ мѣста на кѫщата, гдѣто не ходи никой, а нощѣ шетатъ навсѣкждѣ изъ кѫщата. Вѣрва се, че има и стии[5]) — „жени со дълги расплетени коси, живеят у реките и по длабоките места". Ала тѣ сѫ лоши сѫщества, „они го дават човека у водата, саде ако го видат, и на беганье можат да го фанат, фърлайки си косите по него: го уплеткуят и го зграпчуят".[6])

Въ **Скопе**[7]) се боятъ отъ стия. „Стията е единъ видъ жена съ много дълги коси, и тя живѣе въ дълбочинитѣ на стоящи води при нѣкои канари и отдалечено мѣсто, гдѣто хората много не отиватъ. Когато нѣкой се кѫпе въ такава вода, стията може да уплете коситѣ

[1]) Ц. Гинчевъ, Трудъ II, 61.
[2]) М. Цѣпенковъ, СбНУ. III, 158.
[3]) М. Цѣпенковъ, СбНУ. I, 74.
[4]) Д. Матовъ, СбНУ. IX, 130.
[5]) Д. Матовъ, СбНУ. IX, 131, навежда думата отъ „стйия" (стихия). съкратено „стйя", отъ гдѣто и мн. ч. „стии".
[6]) Въ Велесъ вѣрватъ и въ нави — духоветѣ, що мѫчатъ родилкитѣ. Тѣ занасятъ далеко сѣнката на болната, която умира подиръ 2—3 деня, догдѣ се скита сѣнката ѝ. Д. Матовъ, „Вервуловото коло и навитѣ", Бълг. Прѣгледъ II (1895), кн. IX—X, отд. o 9.
[7]) К. Шапкаревъ, Сборникъ VIII—IX, 478

си около тѣлото, и особено около краката му, и да го удави. Та затова и хората въ Скопе се пазятъ да се кѫпятъ въ р. Вардаръ, гдѣто има въртопъ или водата стои". Стия имало на едно мѣсто въ рѣката, нар. „Вражи виръ". — Споредъ свидѣтелството на Шапкарева, сѫщото вѣрване имало въ Охридъ и въ Струга; въ послѣдния градъ се употрѣбяло клетвата: „Стия те стибсала". — Самовилитѣ или майкитѣ се сбирали нощно врѣме, въ глуха доба, по високитѣ дървета (по брѣстове или ясики най-често) край пѫтя и примамвали пѫтника, плачейки като дѣто или смѣейки се и свирейки.[1]) Ако пѫтникътъ се измами и иде къмъ тѣхъ, тѣ го халосватъ; затова за смахнатитѣ казватъ: „Земали (или халосали) сѫ го майкитѣ". Ако пъкъ тѣ сѫ подъ стрѣхата, и нѣкой пустне тамъ вода, тѣ го „оградисватъ", пращатъ му „ограма" (ревматизъмъ, припадъци, и др.). Изобщо самодивитѣ се смѣтатъ въ Скопе за голѣми пакостници на хората.

Въ скопското Черногорие има такова вѣрване за закопани пари: „Закопанитѣ пари не могатъ да се извадятъ, докато не се заколи курбанъ, защото инакъ ще се прѣвърнатъ на вѫглени. На мѣстото, гдѣто е имането, се сѣе вечерь пепель, и какъвто знакъ се покаже върху пепельта на зараньта, такъвъ курбанъ трѣбва да се донесе тукъ, па тогава да се копае".[2])

Въ **Кюстендилско**[3]) се вѣрва това:

Искашъ ли да умре умразното тебѣ лице, трѣбва да турипъ на прага на кѫщата му умрѣла змия. Ако ли пъкъ искашъ това лице да боледува дълго врѣме на крака, да се мѫчи и „цръпее", ще земешъ мѣрка отъ дрехата му съ прѫчка отъ шипка и послѣ ще закопаешъ въ земята тая прѫчка, като наричашъ: „Да го заболи у сръце, да го заболи у глава.... у нозе, у гръбняк. И кога оваа пръчка отъ шипъкъ узне да цръпее, тъгай и онъ (или она) да зацръпее!" — За да се разтури такава магия, на която прѣдметитѣ не сѫ на лице, прибѣгва се до черковата. Болнитѣ отиватъ въ извѣстни черкови (най-много въ черквата на с. Пенкьовци), и лежатъ тамъ на пода върху постилка и възглавница, като сѫ си поставили прѣдварително мѣдни кръстета на главата, двѣ на гърдитѣ и едно па корема (кръстоветѣ сѫ черковни). Ако не помогнатъ тия „кръсти", посипватъ съ гасена или варена вода болното лице подъ шипка. Шипката, именно, се смѣта за опасно дърво: никой не смѣе да седи подъ нея или да сѣче прѫтъ отъ нея за нѣкаква употрѣба. „Наштрапилъ се нѣйдѣ подъ шипокъ", казватъ вражалцитѣ и баячкитѣ на пациентитѣ си, дошли за помощь. Подъ шипка се лѣкува нѣкой и чрѣзъ накадяване съ трѣва. — По много мѣста въ тоя край има оброчища,[4]) заобиколени съ стари дѫбови дървета, които сѫщо никой не смѣе да сѣче, отъ страхъ да не „оградише", да го не „оальи" нѣщо.

[1]) К. Шапкаревъ, Сборникъ VIII–IX, 53, 477.
[2]) А. Петровиќ, Српски Етногр. Зборник, VII (1907), 504.
[3]) Й. Захариевъ, „Кюстендилско Крайще", СбНУ. XXXII, 160, 147.
[4]) Й. Захариевъ, ц. с. 380, 421, 428, 444.

Въ **Демиръ-Хисарско**[1]) мървацитѣ сѫ убѣдени, че всѣко село има по единъ стопанъ, който го пази отъ болки, домашни и вънкашни.[2]) Той се явява въ разнитѣ села въ разни видове: ту като биволъ (с. Лѣхово), ту като човѣкъ, яхналъ на конь (с. Кърчово), ту като козелъ, и т. н. Когато стопанътъ си е въ селото, не оставя да дойдатъ тамъ вънкашни болести; но когато има нѣйдѣ война, той отива тамъ да пие кръвь, и тогава болеститѣ намиратъ сгода да дойдатъ въ селото. Подобно на „вънишнитѣ", и самъ стопанътъ взима жертва отъ селото, тъй като всѣки, който го чуе да се провиква съ силенъ гласъ, умира. Затова нощѣ, въ „злото врѣме" (т. е. докато не сѫ пѣли пѣтли), никой не излиза вънъ отъ кѫщи. Стопанътъ живѣе въ старитѣ кухи дървета край село.

Въ **Неврокопско,**[3]) с. Скребатно, споредъ Д. Д. Македонски вѣрватъ, че всѣка кѫща си има по единъ намѣстникъ (таласъмъ). Веднъжъ въ годината на тоя намѣстникъ правятъ госба, и то въ единъ понедѣлникъ на „голѣмия мѣсецъ". Непрѣмѣнно трѣбва да се сложи кокошка, която се закаля вѫтрѣ на огнището, при огъня, и тамъ да я „оплашитъ". Отъ кокошката не бива да се хвърли нищо вънъ, а всичко вѫтрѣ да се „размигатъ". „Дори и кокалитѣ, откакъ се изядатъ, трѣбва да се не хвърлятъ вънъ, а да се турятъ на полицитѣ. Тази госба трѣбва да става много кришно, и на нея да нѣма мѫже, а само жени. Отъ вънкашни жени се поркватъ само три, и тѣ се избиратъ да не сѫ вдовици, нито второ женени. Когато да заядатъ, най-старата захваща да благославя съ тия думи: „Е зете, добрѣ са собрахме на намѣстникова трапеза! Да е имовитъ (намѣстникътъ), да е становитъ, да е яковитъ, да е домовитъ. Сухъ да излязва, росенъ да дохожда", и пр.

Тоя старъ обичай вече рѣдко се правѣлъ въ с. Скребатно (около 1870 г.), а въ всѣка кѫща и всѣка година ставалъ той въ с. Лященъ.

По-вече подробности за него въ селата около Неврокопъ ни дава г. В. Пасковъ.[4]) Тукъ се вѣрва, че всѣка кѫща има свой стопанъ, комуто нѣколко пѫти прѣзъ годината се принася жертва. Обичаятъ, поради проповѣдитѣ на свещеници и учители, се губи отъ година на година: той е билъ въ пълната си сила прѣди 50—60 години. За стопанъ на кѫщата се брои нѣкой отъ умрѣлитѣ прѣдци на сѣмейството, който се е отличавалъ приживѣ съ юнащина и пѣснопойство и знаялъ да свири хубаво на кавалъ. Той се грижи за благоденствието на челедьта, чрѣзъ него всички въ кѫщи сѫ здрави и живѣятъ до дълбока старина, женитѣ раждатъ лесно, безъ болки, дѣцата се множатъ, овцетѣ се плодятъ и даватъ обилно млѣко и вълна, а нивитѣ, лозята и дърветата

[1]) С. Д. Божевъ, СбНУ. IV, 110.

[2]) Въ Кукушъ „вънкашлиитѣ" сѫ зли духове, що пращатъ тежки болести, най-много „месечната болес", епилепсията. Срв. Шапкаревъ, Сборникъ VIII—IX, 52.

[3]) В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ (1872), 112.

[4]) В. Пасковъ, „Стопанова гозба," СбНУ. XIV, 186 ит.

раждатъ по-вече. За всичко това стопанътъ иска само почить и рѣдко-рѣдко, кога огладнѣе, малко храна. Кога е гладенъ, стопанътъ обажда самъ — било чрѣзъ потропване нощѣ на тавана, било чрѣзъ пошепване насънѣ нѣкому отъ домашнитѣ. Откаже ли му се храна, той става страшенъ, мжчи сѣмейството чрѣзъ лоши сънища и болесть, праща градушка по нивитѣ и лозята и най-послѣ умаря нѣкого.

Разбере ли се затова, че стопанътъ е гладенъ, бърза се да се направи „стопанова госба". Кжщата се омита и почиства, всички се обличатъ празднично и се накичватъ съ цвѣтя (зимѣ съ здравецъ), на огнището се измита пепельта, изравя се малка дупка и се запалятъ отъ двѣтѣ му страни, както и на вратата, свѣщи; най-младата жена донася прѣсна вода въ бѣли сждове; а най-старата жена, която играе главна роля при обреда, закаля една съвсѣмъ черна кокошка, и то така, щото кръвьта да изтече въ дупката. Дупката слѣдъ това се замазва съ каль, месото на кокошката се опича или изпържва, а перушината се изгаря, за да не се разнесе отъ вѣтъра. Докато старата жена сготвя кокошката, други двѣ жени правятъ баница и погача. Брашното за тѣхъ е прѣсѣяно прѣзъ три сита, а пшеницата, отъ която е добито, е плавена по-рано три пжти. Готово всичко, слага се трапезата до огнището. Всички стоятъ прави. Най-старата взема чаша вино и отлива половината върху огъня, а другото хвърля възъ оджака, съ думитѣ: „Радвай са стопане, весели са кукьо!"[1]) Послѣ туря погачата на глава, и, подскачайки съ думитѣ „хуп, хуп!", прѣломява я първо на двѣ, послѣ на четири, като кръстъ. Така се ломи на четири и баницата. Парче отъ погачата и отъ нея се намазва съ медъ и масло. Отсича се единиятъ кракъ на кокошката, лѣвиятъ, и се напълватъ три чаши вино. Това се носи, като дѣлъ на стопана, отъ старата и двѣтѣ жени на тавана, гдѣто въ първия тъменъ кжтъ се оставя парчето погача и едната чаша вино, въ втория — парчето баница и другата чаша, въ третия — кракътъ отъ кокошката и третата чаша. Сторено това, старата се отдалечава съ думитѣ: „Радвай са стопане, весели са кукьо!", които се повтарятъ и отъ другитѣ двѣ жени. Тѣ слизатъ и заематъ първитѣ мѣста на трапезата; отъ мжжетѣ сега не се пита. Прѣди да почне яденето, старата отлива половина чаша вино върху огъня, а другата половина хвърля възъ оджака, съ думитѣ: „Цофти кукьо, весели са стопане!" Напивайки послѣ вино, тя пакъ отлива въ огъня, като повтаря прѣдишното: „Радвай са стопане, весели са кукьо!" и като добавя сега (къмъ стопана): „Каде одиш, да одиш, тука да доодаш, роса да истросяш; от поля да са връщаш, тука да доодаш, жито да доносяш; от лозе да са връщаш, тука да доодаш, грозде да донасяш", и т. н. А всѣки членъ на домакинството, прѣди да пие, казва: „Цофти кукьо, весели са стопане!" При послѣдващитѣ пиения, старата моли стопанина да донася здраве и дългъ животъ, да дава лека рожба на непразнитѣ жени, да пази овцетѣ, воло-

[1]) Думата „кукя" (кжща) въ говора не се знае, дори значението ѝ не се разбира.

ветѣ и конетѣ, да закриля нивитѣ и лозята, и т. п. Свършено яденето, старата пѣе нѣкои пѣсни, които се пѣятъ само на стопанова гозба. Една отъ тѣхъ започва тъй:

Радвай са, стопане, весели са куньо!
Лопене са чуло в бойковата кѫща,
Лопене са чуло нощя на тавана,
Сон е видяла бойковата щерка:
Гозба направете, вино наточете,
Че сом много гладен, че сом много жаден . . .

Нататъкъ пѣсеньта разказва, какъ Бойкови не послушали молбата на стопана, и той имъ се разсърдилъ, та уморилъ за една нощь всичко въ кѫщи, освѣнъ дъщерята: хора въ леглата, волове и коне въ обори, овци въ кошари . . . Опустѣла бойковата имотна кѫща. Слѣдъ недѣля се връща бойковиятъ синъ, който не билъ въ кѫщи, и, като узнава отъ сестра си случката, пада и примира. Примрѣлъ, вижда стопана да го теши и да му казва, че ако му направи гозба, всичко у тѣхъ ще бѫде три пѫти по-вече и три пѫти по-хубаво отколкото прѣди. Като се свѣстява, момъкътъ повиква три жени, най-близки роднини, и тѣ направятъ „стопанова гозба“. На другия день, прѣди зори, идва незнаенъ чужденецъ и отвежда момъка прѣзъ три села въ четвърто, дѣто го оженва за най-хубавата мома. Като се връща въ селото си и влазя съ невѣстата въ кѫщи, момъкътъ намира двороветѣ пълни съ вакли овци, тъмнитѣ обори — съ волове и коне, дълбокитѣ хамбари — съ жито и бѣла пшеница, бъчвитѣ — съ ройно вино и люта ракия, кацитѣ — съ сирене и масло, раклитѣ — съ жълти жълтици. Незнайниятъ чужденецъ, който билъ самиятъ стопанъ, се изгубва. Слѣдъ година на момъка се раждатъ синъ и дъщеря — два близнака, двѣ звѣзди . . .

Всички пѣсни на „стопанова гозба“ изреждатъ добринитѣ, съ които обсипва стопанътъ сѣмейството, или напомнятъ, какви нещастия ще го сполетятъ, ако то не изпълни желанията му.

Двѣ недѣли слѣдъ обичая старата прѣглежда оставената на тавана гозба, и голѣма радость обзема сѣмейството, ако нѣкое парче е наядено или нѣкоя чаша прѣполовена: „стопанътъ е ялъ, стопанътъ е пилъ!“

Вѣрването и обичаятъ сѫ извѣстни не само на християнитѣ въ тоя край, но и на помацитѣ. Единъ помакъ разказвалъ г. Паскову, какъ видѣлъ на тавана си умрѣлъ човѣкъ, завитъ въ платно, и какъ повиканиятъ бързо ходжа му обяснилъ, че това е гладниятъ стопанъ. Ходжата заклалъ черъ овенъ, кръвьта турялъ въ дупката на огнището, а месото опекълъ, и три малки части турилъ въ кѫтоветѣ на тавана. Слѣдъ това подуше („фодули“ по турски тукъ), не се явявалъ вече мъртвецъ. Помацитѣ наричатъ стопановата гозба — „в е ч е р я“. Разликата отъ обичая у християнитѣ е, че вмѣсто черна кокошка се коли черъ овенъ и че вмѣсто жени всичко вършатъ трима мѫже, отъ които единъ трѣбва да бѫде ходжа.

II. Тракия.

Въ българскитѣ села около **Гюмюрджина**[1]) вѣрватъ, че всѣка къща е „стопанѐна", т. е. има стопанинъ. Тоя стопанинъ причинява и добро и зло, ала въ повечето случаи — зло. Обикновено той е невидимъ; но нѣкога издава присжтствието си въ къщи, като тропа по тавана и размѣста покжщнината, или като се яви на сънь на нѣкого отъ домашнитѣ въ видъ на човѣкъ, или като пропълзи въ видъ на змия отвънъ или отвжтрѣ въ къщи. Появяването му означава смърть за нѣкого отъ тая къща. Никога, когато се покаже въ видъ на змия, не трѣбва да се убива, защото пакъ ще умре нѣкой. — Като потвърждение на казаното се привеждатъ една-двѣ „истински" случки — у българи и у гърци (гърцитѣ въ тоя край наричатъ стопанина νοικοκύρος). Въ с. Атьой единъ човѣкъ забогатѣлъ много, защото стопанинътъ му се присънвалъ на три пжти въ видъ на старецъ и му посочвалъ скрити въ гората пари. И тритѣ пжти човѣкътъ намиралъ паритѣ, слѣдъ като давалъ курбанъ по една жена: отвеждалъ, именно, на уреченото мѣсто въ гората женитѣ си, убождалъ ги на единъ пръстъ, за да капнатъ нѣколко капки кръвь, слѣдъ което намиралъ паритѣ; за три дни женитѣ умирали. Слѣдъ смъртьта на третата си жена той разкрилъ по какъвъ начинъ забогатѣлъ и защо умрѣли женитѣ ту. — Въ Драма единъ гръкъ не можалъ да живѣе въ новопостроената си къща край града, защото всѣка вечерь дохаждалъ стопанинътъ — νοικοκύρος, размѣстялъ покжщнината, отварялъ прозорцитѣ, и др. Слѣдъ като живѣлъ една-двѣ седмици, гъркътъ напусналъ къщата си.

Въ **Рупчосъ**, Родопско,[2]) принасятъ за оздравяне на болния жертва, която наричатъ намѣстникъ. Избиратъ се за случая единъ мжжъ и една жена, които да сторятъ потрѣбното, спор. обичая. Първо, мжжътъ взима единъ съвсѣмъ черъ овенъ отъ овцетѣ на болния, занася го въ къщата му, изкопава една дупка въ десния край на огнището и заколи овена тамъ така, щото всичката кръвь да изтече въ дупката. Очистенъ овенътъ, всичко изхвърлено отъ него се туря пакъ въ тая дупка. Съ кръвьта се намазватъ противоположнитѣ страни на огъня, т. е. правятъ се кръстове въ жтовeтѣ. Слѣдъ това месото се сварява и остави за вечерьта. Жената пъкъ омѣсва, пакъ за вечерьта, една пещь хлѣбъ. Послѣ наливатъ бъклица вино и пращатъ момче да калеса отъ къща на къща селянитѣ: „Много ви здраве, да дойдете довечера на намѣстникъ." Като се стъмни, поканенитѣ дохождатъ. Запалятъ се двѣ свѣщи, въ сѣверната и въ южната страна на стаята; взиматъ една паница съ вино, която покриватъ съ малка питка, да се не види виното, и която хващатъ отдолу съ малко вълна, и тая паница завърта всѣки по три пжти, отсипвайки по малко вино на трапезата. Послѣ турятъ

[1]) Свѣдѣнията си длъжа на г-ца Б. Търнцова, студентка, която по моя просба събираше прѣзъ лѣтото на 1919 г. народни пѣсни въ тоя край.
[2]) Сл. Шишковъ, СбНУ. III, 275.

паницата съ виното и вълната на една полица, да стои до другата сжбота (обредътъ става всѣкога въ сжбота). Отъ една тепсия, пълна съ варена пшеница (коливо), на която е сложено хлѣбъ, и отъ друга, пълна съ месо и дробъ, на която е сложенъ по-малъкъ хлѣбъ, раздаватъ отъ човѣкъ на човѣкъ, догдѣ се свършатъ. Едва тогава се почва яденето, което трае нѣколко часа и е свързано съ писне, пѣене, свирни и игри. На другата сжбота омѣсватъ пакъ една пита и отливатъ пакъ отъ виното въ паницата, държана съ вълната и питицата, слѣдъ което изядатъ и двѣтѣ пити. Така свършва обичаятъ.

Въ Рупчосъ се знае, че ако нощѣ нѣкой пжтува прѣди да сж пѣли пѣтли, ще срѣщне дяволитѣ и м а й к и т ѣ (самодиви). Той трѣбва да мълчи, да не имъ продумва нищо, защото, ако имъ продума, „жда гу чарпигсат и жда са разбулег, та нема уздравег никуга“. Ако ли носи възъ него огниво и кремъкъ, та сѣкне огънь, тѣ „жда са изгубат льо, като хмж бльоснж оганьат“.¹)

Все въ **Родопско**²) се вѣрва, че „всѣка вода си има и по единъ с т о п а н ъ - пазитель, оставенъ тамъ отъ невидимитѣ водни духове. Тоя стопанинъ обикновено се явява въ образа на нѣкое животно, напр. овенъ, куче малко, нѣкоя необикновена по голѣмина жаба или гущеръ, друго нѣкое по-рѣдко животно, дори и птица, ала най-много за стопанинъ се счита змия, и то пакъ въ необикновенъ видъ, почти митиченъ. Тоя стопанинъ не прави нищо зло на хората, ала и никой не смѣе да посегне на него, да го разгнѣви, когато се случи да го види. Тъй напр. чувате, че на еди-кой си изворъ излизала голѣма змия, съ получовѣшка глава и съ крила, на другъ се явявалъ хубавъ бѣлъ овенъ, на трети голѣма птица хвърчала съ крилата си, на четвърти пъкъ голѣма жаба или риба нощѣ излизала и пакъ се скривала; въ еди-кой си виръ на рѣката виждали нощѣ мома да се кжпи и реше коситѣ си, дълги до земята, и мн. др. подобни.“

Въ **Ахж-Челебийско**³) „ката кжща и ката дърво си има по единъ с т у п а н ъ (змия съ двѣ глави), и който се случи да прѣбие такъвъ ступанъ, умира.“ Говори се още, че кога измратъ хората въ една кжща, та запустѣе, тя „жинясва“, т. е. въ нея влизатъ ж и н о в е, зли духове. Ако човѣкъ прѣспи въ такава кжща, умира. Вѣрва се, освѣнъ това, че не е хубаво да се сѣче дърво до параклисъ или нѣкаква светиня, защото „седи въ него светецътъ“. Който го сѣче, умира. — Има, най-сетнѣ и вѣрването, че когато се гради нѣкоя сграда (кжща, мостъ, черкова и др.), дюлгеритѣ безъ друго вграждатъ въ основитѣ с ѣ н к а т а на човѣкъ или

¹) М. Кисьовъ, СбНУ. VIII, 137.

²) Ст. Н. Шишковъ, Р о д о п с к и Н а п р ѣ д ъ к ъ VI (1909), 164. Другъ пжтъ Шишковъ бѣлѣжи: „Всѣко старо дърво, всѣка кжща, всѣки бѣлѣжитъ изворъ, или каква и да е мѣстность си иматъ по една стара голѣма змия — пазителка, с т о п а н ъ. Такава змия, кога се види, не се убива, защото нейната смърть причинява смърть на домашнитѣ и разрушение на прѣдмета, що е пазила.“ Р о д о п с к и Н а п р ѣ д ъ к ъ IX (1912), 163.

³) Ст. Н. Шишковъ, СбНУ. I, 75—76.

на животно, което се случи да замине най-напрѣдъ при започване на градежа. Инакъ сградата се съсипва отпослѣ. Вградениятъ умиралъ до 40 дена.[1])

На вѣрата въ таласъмъ на з а к о п а н о и м а н е, при изкопаването на което трѣбва да се мълчи, се основава една пѣсень отъ Ахъ-Челебийско. Тя разказва, какъ

Градил я Колю ягнилу
На ворх Пиринцка планина,

и какъ, като легналъ да поспи, присънило му се, че има въ земята имане.

Та рипна Колю, пудрипна,
Та чорна земя закупа.
Купа ми Колю, как купа,
Искупа врата сребарни,
От дясна страна врата-на
Дявойка дулпуземянка,
На роки гяргюф вязяшя.

Но едва Колю и продумалъ и поискалъ да се взематъ като лика-прилика

Черна са земя сасипа,
Та си дявойка притиспа.

Пакъ копае Колю. Изкопалъ врата желѣзна, и отъ лѣва страна видѣлъ вдовица долноземка, съ малко мжжко дѣте. И ней той продумалъ сжщото, ала и тя потънала.[2])

Въ Кричимъ, **Пловдивско**,[3]) има мостъ, на който посрѣдъ нощь, по пѣтли, излизали три овчици: тѣ били отъ „курбана", кога се направилъ мостътъ. Тоя к у р б а н ъ ставалъ, за да се задържи темелътъ. — Разказватъ тукъ такава легенда. Нѣкога си било „гарйя" (ангария). Керванджиитѣ стигнали до р. Марица, ала тя била мжтна и дълбока. Било нощѣ, не могли да познаятъ каква е водата, и керванджи-башията навлѣзълъ; навлѣзли подиръ него всички, и всички се издавили. Отъ онѣзи години по Марица, — по врѣмето, кога се издавили (то било къмъ 10 августъ), — нощѣ се чувало да реве биволъ, да лае кученце, да дрънка синджиръ, и т. н. Чувало се това по рѣката отъ Чирпанско до Синитьово (Т.-Пазарджишко). Но отъ 35 г. насамъ не се чувало вече нищо, явлението се изгубило.[4]) — Всички тукъ и въ Пловдивско знаятъ прѣдание или пѣсень за „Павле-кюпрюси", спор. която майстори градили 40 дни моста, а той се рутѣлъ нощѣ. Когато султанътъ заплашилъ Павле, че ще му вземе главата, Павле взелъ с ѣ н к а т а на единъ човѣкъ, хваналъ я съ канапъ, и я вградилъ.

[1]) Ст. Н. Шишковъ, С б Н У. III, 81.

[2]) Ст. Н. Шишковъ, С л а в и е в и Г о р и I (1894), 51.

[3]) Мой записъ отъ май 1920 г.

[4]) Въ селата Садово, Кочачово, Караревзово, Катърлии и др. се разказва пъкъ версията, че онзи керванджии отивали за соль на Такирдагъ (Родосто), и па връщане навлезли въ р. Чай, та се издавили при моста между Пловдивъ и Садово. Отъ тогава нощѣ се чувало гласове на биволаритѣ, дрънкане на синджиритѣ, и др.

Въ Перущица, Пловдивско, по-стари хора знаятъ това. Кога се градѣла черковата (бомбардирана прѣзъ възстанието въ 1876 г.), едно дѣте отъ сѣмейството Малинчови било заградено, заградили сѣпката му, и то умрѣло до 40 дни. Всѣка година, кога дойде онова врѣме, то се явявало и плакало. Вѣрва се: „Мостъ било, друго било кога градятъ, догдѣ не захванатъ сѣнка, не трае". Кога градили училището прѣди 25—30 г., въ основитѣ турили само едно шише съ надписъ вжтрѣ и съ три турски лири и една махмудия. На Мариновъ-мостъ, при вадата до Перущица, била заградена една циганка. Кога дойдѣлъ деньтъ ѝ, камъкътъ пускалъ млѣко. Вѣрва се, че и издавенитѣ нѣкога въ Гипсизъ-гьолъ 40 души се явявали, кога имъ дойде врѣмето, и викали.

Въ Фердинандово (Дерменъ-дере) се знае сжщото: щомъ нѣкога градѣли по-голѣма сграда, взимали сѣнката на нѣкой минувачъ (прѣмѣрвали я), овивали конеца на топка и го взидали въ основитѣ. До 40 дни той умиралъ: умирането било знакъ, че градежътъ се е задържалъ. Таласъмътъ не е отъ вграждане сѣнка или живина, той е едно съ дракон ъ и става отъ човѣкъ, който слѣдъ смъртьта си се прѣвръща на духъ и се явява въ видъ на пѣтелъ (кукурига), на куче (лае), на котка и др. въ стари кжщи („дракопясалъ се, вампирясалъ")

Въ Кукленъ се разказва, че кога правили моста въ селото, заклали агне на темеля и месото изяли. Прѣдава се, че нѣкога прѣмѣрвали и вграждали сѣнка въ такива случаи.

Гърцитѣ въ **Станимака**,[1]) а край тѣхъ и българитѣ, вѣрватъ, че ако вградятъ нѣкого въ основитѣ, той става дракосъ. Дракосъ сж ставали напр. сестритѣ на ц. Костадина, който държалъ „Калето" (Асѣневата крѣпость), и тѣ се явявали сега като моми, що пѣятъ и рѣшатъ коси на моста въ града или на рѣката подъ крѣпостьта, гдѣто пазятъ и имането на царя. Дракосътъ става още, като се вземе мѣрка отъ нѣкого и се взида: слѣдъ 40 дена човѣкътъ умира. Дракосъ става и убитиятъ, кога търсятъ скрито имане: гледа се, именно, какъвъ нишанъ е оставенъ на пепельта, посипана на мѣстото, и спор. слѣдата, — агнешка, кучешка, човѣшка, — избира се и курбанътъ. Агне, куче, животно се закаля направо. Човѣкъ пъкъ се дава курбанъ, като се заведе едно дѣте на мѣстото и се капне капка кръвь отъ него: слѣдъ 40 дена това дѣте умира, и имането се намира.

Въ с. Вакарелъ, **Ихтиманско**,[2]) се вѣрва, че като се измѣрѣла сѣнката на нѣкой човѣкъ, той ставалъ таласъмъ. „Мостовет̀ѣ таласъмитѣ ги държали, та не падали". „Прѣмѣри нѣкому сѣнката, и тя държи моста". „Душата стая таласъмъ". Така, голѣмиятъ желѣзопжтенъ мостъ при с. Габра билъ толкова крѣпъкъ, защото имало тамъ вградени души.

Отъ рапортитѣ и описанията на нѣкои католишки мисионери въ България, отъ началото на XIX вѣкъ,[3]) ние узнаваме, че между т. н.

[1]) Мой записъ отъ юли 1920 г.
[2]) Мой записъ отъ май 1919 г.
[3]) Л. Милетичъ, „Нашитѣ павликяни" СбНУ. XXI, 101, 100 нт.

павликяни въ Никополско — които, както се знае, сѫ прѣселени отъ Пловдивско, — имало обичай, кога се строи нова кѫща, „да се прави служба на домашнитѣ богове, за да се умилостивятъ самодивитѣ". Службата ставала, като се колѣло агне, или кокошка у по-богатитѣ, и се канѣли роднини на ядене. Кокалитѣ на курбана се заравяли прѣдъ кѫщната порта или подъ огнището, за да простятъ и се смилятъ самодивитѣ. Мисионерътъ Пицикапела, като узналъ въ 1825 г. за тоя обичай, порѫчалъ на всички да копаятъ подъ порти и огнища и да му донесатъ намѣреното. „Всички ме послушаха и донесоха цѣлъ сметъ глави отъ пѣтли, кокошки, агнета, а имаше между тѣхъ и глава отъ козелъ съ вѣнецъ . . . Казахъ на народа, що стоеше вънъ: „Който е християнинъ и не вѣрва въ туй, нека плюе отгорѣ му, а който е схизматикъ и вѣрва въ палеусника (върколака), нека да цѣлуне туй и да не дохажда вече тукъ". Стана цѣла сцена: всички заплюха . . . обѣщаха да не правятъ вече този курбанъ, и азъ проводихъ въ всички кѫщи света вода (l'aqua lustrale), а пъкъ новитѣ кѫщи се освещаваха отъ тогава насетнѣ не съ суевѣрни обреди, а съ благословията на свещеника". Нека забѣлѣжимъ, че тѣзи и други суевѣрия се подържали упорито благодарение на легендата, какво тѣ произхождатъ отъ апостолъ Павла. Въ дѣйствителность тъкмо богомилско-павликянскитѣ елементи въ повѣрията на сѣверни и южни павликяни сѫ били отдавна изчезнали, за да се подържатъ толкова по-ревностно общобългарскитѣ по-стари суевѣрия и магии.

Къмъ послѣднитѣ, доколкото тѣ ни интересуватъ въ случая, трѣбва да причислимъ и тия.[1]) Пазѣлъ се обичай, да се правятъ на разни праздници общи и частни курбани (publici, privati curbani). Сѫщиятъ Пицикапела разправя, какъ нѣкой старецъ, съ свѣщъ въ рѫка, говорѣлъ прѣдъ сложеното на софрата печено агне: „Св. Георге (или Св. Димитре, или самодива, или палеуснико), азъ ти принасямъ тая жертва, а ти дай доброчестина" (или „недѣй ни прави нѣкоя щета", или „освободи ни отъ тази и тази бѣда" . . .). Кръвьта и кокалитѣ заравяли близо до кѫщната порта, за да спиратъ самодивитѣ да не влизатъ вѫтрѣ. Въ врѣме на чума се принасяла жертва „a baba ciuma", като оставяло сѣмейството една сварена кокошка, хлѣбъ, вино, двѣ обувки, една тояжка и малко пари въ единъ вързопъ на улицата или край село. Мислѣло се, че чумата е стара самодива, която ще се задоволи съ оставеното и нѣма да напакости на сѣмейството. Сиромаси принасяли други пѫть въ жертва на нѣкакъвъ духъ „Злепе" (смѣтанъ за начало на всичко зло въ свѣта, та и на болеститѣ) едно черно куче или младо пѣтле, за да се смили и не ги държи въ такава сиромашия. За безплодна жена една бабичка отивала нощно врѣме на Дунава, убивала тукъ едно черно кученце, прѣкарвала го три пѫти прѣзъ ризата на съпрузитѣ, които я придружавали, и най-сетнѣ го хвърляла въ Дунава, казвайки: „Господарю на Черното море, азъ ти принасямъ тая жертва, а ти позволи на тѣзи съпрузи да си иматъ дѣца".

[1]) Л. Милетичъ, СбНУ. XXI, 108, 111—112, 90, 217.

И когато нѣкой се разболявалъ, закаляли една черна кокошка и я хвърляли вънъ, като жертва на самодивата, която трѣбвало да се умилостиви и да не напада по-вече тая кѫща; послѣ най-старата жена въ сѣмейството носѣла отъ лѣво на десно въ кѫщи една ченийка съ виненъ петмезъ, казвайки: „сладка понуда на самодивитѣ“ (dolce offerta ai samodivi). Подобна „служба“ се правѣла и като се изяде закланата кокошка или пѣтелъ (споредъ това, дали болниятъ е мѫжко или женско). Викали за сѫщата цѣль вѣщица, която плюяла въ устата на болния, за да оздравѣе; или циганинъ, който да прогони самодивитѣ.

Въ с. Кара-Бурунъ, **Старозагорско**,[1]) се вѣрва, че „ужъ нощѣ, догдѣ не сѫ пѣли пѣтлитѣ, гдѣто имало чешми, кладенци, мостове и нѣкои развалени и пусти домове, ходѣлъ **т а л а с ъ м ъ**, и прѣди да попѣятъ пѣтлитѣ, ако намѣри нѣкой човѣкъ, то го възсѣда, душилъ го и го каралъ насамъ-нататъкъ; но щомъ попѣяли пѣтлитѣ, побѣгвалъ. Затова простолюдието, кога минава нощѣ по мостъ, или ходи на чешма или кладенецъ за вода, обикновено се кръстятъ и четатъ нѣкои молитви. Това животно, таласъма, се прѣправяло по нѣкой пѫть на мечка, на жена, кадъна, патка, куче, и други.“[2])

Все тамъ се вѣрва, че нощѣ ходѣли и **с а м о д и в и т ѣ**, съ гайди, тѫпани и свирки. Тѣ връхлетявали човѣка, мѫчили го, карали го насамъ-нататъкъ, и щомъ попѣяли пѣтли, пущали го.[3])

Къмъ **Тракийско** ни отвеждатъ рѫкописнитѣ фолклорни материали, оставени отъ Л. Каравеловъ.[4]) Една недовършена бѣлѣжка тамъ, озаглавена **Т а л а с ъ м ъ и л и М о р о в ъ**, има слѣдното съдържание:

„Таласѫмъ, это точно тоже, что у русскихъ **д о м о в о й**, только съ той разницей, что болгарскій таласѫмъ бываетъ троякій: **Т а л а с ѫ м ъ** или **м о р о в ъ**,[5]) который находится въ каждомъ домѣ, прѣдохраняетъ домъ отъ пожаровъ и отъ смерть, которая могла бы опустошить домъ, отъ чумы, оспы, злыхъ духовъ, и т. под. Этотъ таласъмъ добрый и

[1]) М. Г. Радуловъ, Сб Н У. II, 191.

[2]) **Т а л а с ъ м и т ѣ**, приравнени като безопасни духове („хотя зла никакого не дѣлаютъ, но пугаютъ людей“) къмъ караконджовцитѣ, сѫ познати и на бесарабскитѣ българи, прѣселени отъ Тракийско. Срв. Н. Державинъ, Сб Н У. XXIX, 177.

[3]) М. Г. Радуловъ, Сб Н У. II, 191.

[4]) Народна Библиотека въ София; рѫкописна сбирка, № 416.

[5]) Названието **м о р о в ъ** за таласъма не е засвидѣтелствувано никдѣ другадѣ, освѣнъ у Каравелова. Позната е само т. н. **м о р а** (с. ж.), — спор. Н. Геровъ, **Р ѣ ч н и к ъ** III, 81: „налѣгане нощѣ на сънь... Българити вѣрватъ, че го прави нѣкакво злотворно сѫщество, таласъмъ и проч.“ Казвало се още: „Мора го натискала, таласъмъ го налѣгалъ“. — Въ **Ц а р е г р а д с к и В ѣ с т н и к ъ**, г. V (1855), № 224, Н. Р. Славейковъ бѣлѣжи за **М о р а**: „Българите казватъ Мората ми натиска и Мората за тѣхъ е едно отъ злотворните сѫщества“. Мора иматъ пълнокръвнитѣ хора, кога нощѣ не могатъ да помръднатъ и имъ се струва, че нѣщо ги притиска и души. Спор. Захари Княжески („Болгарскія повѣрия“, **Ж у р н. М и н. Н а р. П р о с в ѣ щ е н і я** 1846, дек. 210) българитѣ вѣрвали въ **М у р а**: това било „невидима сила, която нощѣ се явява въ видъ на зълъ човѣкъ, или на разярено животно, и дави съ непоносимата си тяжесть дотамъ, щото заспалиятъ почва да крѣщи“. Мурата не само не причинява болесть или смърть на човѣка, ами наопаки: „Приказва се, че когото дави Мурата, той бива щастливъ и никога не страда отъ болести“. Мурата ставала отъ духа на некръстени дѣца (или на необрѣзани, спор. турския обичай).

является болѣе въ видъ змѣи и ежа, а потому болгаринъ никогда не убиваетъ змію, если она явится въ домѣ. Эту змію называютъ также вржти кжща (управительница дома).

„Втораго рода таласжмъ является въ пустыхъ большихъ зданіяхъ, мельницахъ и вообще въ домахъ, гдѣ не живутъ люди. Этотъ таласжмъ называется пущина, домъ же въ которой онъ живетъ пущинакъ, запустяла кжща. Этотъ духъ злой и старается всячески не допущать людей жить въ тотъ домъ гдѣ живѣетъ онъ самъ, онъ ихъ душить когда они спять. У него тоже свои любимцы, которымъ даетъ денегъ, помагаетъ въ прѣдпріятіяхъ, но бѣда тому, кто воспользуется услугами таласжма, пока онъ живъ все идетъ хорошо, по смерти же семейство любимца умираетъ, домъ пустѣетъ, деньги же прѣвращаются въ уголь.

„Таласжмъ является, то цыганомъ одѣтымъ въ красное платье, то курицею, ту кошкою и т. под. Онъ дѣлаетъ много зла людьямъ, а главное ложится съ молодыми женщинами. Родившееся дѣтя обращается въ вампира или влжколака. Таласжмъ точно также заѣзживаетъ лошадей (или закладываетъ воловъ въ кола (арабу) и катается до тѣхъ поръ, пока какой нибудь изъ воловъ не упадетъ и не издохнетъ), какъ и русскій домовой, а потому болгары. чтобъ предохранить скотъ отъ этого, ставять во кругъ дома по забору, конюшенъ и хлѣвовъ мертвыя головы лошадей и коровъ, эти черепа предохраняютъ скотъ также отъ падежа. мы находимъ этотъ обычая еще у древнихъ Славянъ или у Вендовъ.[1]) Признакъ, что таласжмъ сердитъ на хозяина и его постигнетъ бѣда, заключается въ томъ что одна изъ курицъ начинаетъ пѣть пѣтухомъ, чтобы предохранитъ бѣду нужно зарѣзатъ поскорѣй курицу.

„Третьяго рода таласжмъ называются по словамъ Арх. Софронія мжтаръ или мжртаръ. (Вгрядивать).“

Въ готвената за печать, и останала пакъ ржкопись,[2]) втора часть на своитѣ Памятники Л. Каравеловъ е доставилъ на сътрудника си И. Прыжовъ слѣднитѣ свѣдения — по поводъ на пѣсеньта за вградена невѣста (вж. по-долу гл. III. № XXVI):

„Преданія, положенныя въ основаніе этихъ пѣсенъ о построеніи городовъ, церквей и мостовъ,... сохранились въ памяти болгарскаго народа въ слѣдующемъ видѣ.

Плотники и поминьщики, начиная строить какое нибудь большое зданіе, какъ напримѣръ, мостъ, церковь, фонтанъ. вѣрятъ, что безъ жертвы его никакъ не возможно построить, потому что ночью выходятъ нечистые духи, и требуютъ себѣ жертвы, и если нетъ ея, то они разрушаютъ построенное. Поэтому на первый день, когда закладывается зданіе, они встаютъ рано, и у перваго человѣка, котораго они увидали бы, они веревкой вымѣриваютъ тѣнь, завержываютъ крапиву и закладываютъ ее въ основаніе, а человѣкъ, у которого смѣрили тѣнь, черезъ нѣсколько дней умираетъ. (Срав.: Арх. И-ю. Св. Калачова III. VI. 13). При постройкѣ

[1]) Преторій, Weltbeschreibung II, 162—163.
[2]) Народна библиотека въ София, ржкописна сбирка. № 415.

незначителныхъ зданий закладиваютъ въ фундаментахъ животныхъ, а если постройка важная, какъ напр. мостъ, городская стѣна, городъ, то хоронятъ живаго человѣка. Разказиваютъ, что такая человѣческая жертва была принесена при закладкѣ моста Павла-Кюпрія, Павлова моста (въ Юзунъ-Кюприя). Здѣсь Павелъ заложилъ свою жену, и каждий годъ, какъ только наступитъ день закладний, она кричитъ: „Павле, Павле, несп ми дѣте-то!“ На Плодивскомъ мосту, говорятъ, заложены буйволы, и ихъ хозяевъ, и съ тѣхъ поръ постоянно въ день годовщины закладній хозяева кричатъ: „Ля, ля, идемъ братцы, идемъ скорѣе, скорѣе!“ Подобныя преданія извѣстны о мостахъ Юзупъ-Кюпрійскомъ и Копривщенскомъ. Чтоже касается до города Пергюла, который въ Болгарии нѣкоторые называютъ Пергамомъ, то указываютъ въ Сопотѣ его развалины, изъ которыхъ истекаетъ бѣлая вода. Вода эта — слезы Мануилицы, смѣшанные съ ея молокомъ, текущимъ изъ ея груди. Пѣсни о мастерѣ Мануилѣ и Мануилицѣ встрѣчаются и въ Македонии (пѣсни Верковича I.11.). Въ Сопотскихъ же развалинахъ находятся полные бочки съ золотомъ, и всякий, иже захотѣлъ бы се получить, долженъ прежде убить восемь своихъ братьевъ, или сестеръ.“

Чолаковъ бѣлѣжи за **Панагюрско:**[1] „Гдѣто ставатъ тупуртии нощѣ, вѣрватъ, че има таласъме, и едни ужъ видѣли человѣческа сѣнка съ бѣло облѣчено; други квачки съ пиленца, други кучета, котки и пр. Вѣрватъ, че дюлгеритѣ, като захванатъ да правятъ нѣкое граде, прѣмѣрватъ сѣнката на нѣкого, или на нѣкое животно, съ конецъ, и като вградятъ въ темеля прѣмѣреното животно, подиръ четиресеть дни умирало и ставало на таласъмъ, който ходи всѣка нощь по кѫщита до първи пѣтли, и щомъ попѣятъ пѣтлитѣ, загубвалъ се.“

III. Сѣверна България.

Въ северозападня България (Ломско, Видинско, Врачанско) се вѣрва,[2] че всѣка кѫща, всѣка воденица, всѣки мостъ, всѣка чешма и всѣка друга сграда, каквото черкова, монастиръ и т. н., има таласъмъ, който въ „глуха доба“ се явява като куче или друго животно, та дави човѣка. Давениятъ отъ таласъмъ умира. „Народното вѣрване (с. Литаково, Козаръ-Бѣляне, Балванъ, сѣверозападна България) твърди, че когато се избира мѣсто за воденица и се туря основата ѝ, долу въ темелитѣ, които сѫ зидъ, тая основа не ще бѫде крѣпка и трайна, ако нѣма въ нея зазиданъ човѣкъ — жена или мѫжъ, но прѣдимно се зазидва жена. Тая жена или тоя мѫжъ трѣбва да бѫдатъ млади. Човѣкътъ се зазидва, като му прѣмѣрятъ сѣнката скрито, и тая мѣрка турятъ зидаритѣ въ зида. Тоя човѣкъ умира, но сѣнката му, душата му остая въ темеля на воденицата, и крѣпи воденицата да не я отнесе водата. — Сѣнката се явява всѣка нощь въ полунощь, плаче, пѣе, вика, а ако прѣзъ туй

[1] В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ (1872), 43.
[2] Д. Мариновъ, Жива старина I (1891), 35—38; СбНУ. XXVIII, 219, 221.

врѣме мине човѣкъ по край воденицата, тя се прѣправя на куче, на заекъ, вълкъ, мечка и друго животно, та напада на човѣка. Това е таласъмъ." Досущъ такова повѣрие има и за градежа на мостове.[1])

Таласъмъ става или отъ зазиданъ човѣкъ или отъ закопано имане. Зазидването става така, че майсторътъ тайно нарича: „Кой дойде утрѣ най-рано при насъ, онъ е обреченъ да бжде темелътъ на тоя мость, черкова, чешма." Щомъ дойде тогава нѣкой човѣкъ, майсторътъ прѣмѣрва сѣнката му съ очитѣ си и послѣ я отмѣрва внимателно скритомъ съ конецъ, прѫчка или трѫстика, която зазидва съ ржцѣтѣ си. Зазиданиятъ почва да вѣхне, да съхне, и най-послѣ умира: става таласъмъ. „Таласъмътъ подържа сграгіего да не падне или да се събори." Той се явява въ образа на зазидания човѣкъ, и ту пѣе, или плаче (ако е жена), ту свири на кавалъ или на гайда (ако е мжжъ). Таласъмътъ вика хората въ глуха доба по име, смѣе се слѣдъ тѣхъ или плаче: ако човѣкъ мине мълкомъ, безъ да се обади, избавя се; ако ли проговори, разболява се и умира. Зазиданитѣ сж обикновено млади хора: моми, момци, невѣсти и младоженци.

По свидѣтелството на д-ръ И. Басановичъ,[2]) „не рѣдко се явяватъ при лѣкаря болни въ състояние на инаниция (напр. при phthisus pulmon. Cachex. mal.), които сериозно увѣряватъ, че сж се поболѣли и „гинатъ", защото имъ били измѣрили и зазидали сѣнката напр. въ гираня или въ нѣкоя сграда (църква, мостъ и т. н.)"

Въ областьта на р. **Нишава**[3]) се чува прѣданието, че могло да се зазижда сѣнката на нѣкой човѣкъ или на нѣкоя живина въ основитѣ на черкова или мостъ, за да бжде сградата дълготрайна. „Всѣки майсторъ казва да е чулъ, какъ такова нѣщо ставало нѣкога, но самъ той не знае ни единъ майсторъ, който да прави това. Народътъ пъкъ твърдо вѣрва, че майсторитѣ умѣятъ да правятъ това." Нѣкой си майсторъ отъ с. Гниляна казвалъ, че въ старо врѣме се е вършило такова взиждане, ала майсторитѣ трѣбвало да „потопятъ душата си" и да се омърсятъ съ своята „погань." Народътъ, вѣрвайки въ обичая, избѣгва новитѣ постройки, до като не се издигне зидътъ баримъ два-три метра. Взиждането ставало тъй. Като дойде нѣкой човѣкъ близо до мѣстото, гдѣто сж зидаритѣ, майсторътъ, който ще извърши вграждането, взима навитъ (скребъръ) и, съвсѣмъ ненадѣйно за оногова, измѣрва му сѣнката. Послѣ майсторътъ е длъженъ да изяде поганьта и да взида навита, думайки: „Докогато е тоя навитъ суровъ, дотогава да е и тоя човѣкъ здравъ; докогато трае тоя навитъ, дотогава да е живъ и тоя човѣкъ". Живитѣ майстори, нѣкои отъ които сж вършили повече отъ 10 години занаята, не знаятъ, обаче, да е взиждана отъ нѣкой майсторъ сѣнка. Чували били, че може да се взижда и сѣнката на овенъ или на друга живина. И това се правѣло, за да подире живината оная сграда: черкова или мость,

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 151.
[2]) И. Басановичъ, „Ломски окржгъ", СбНУ. V. 76.
[3]) В. Николић. Српски Етногр. Зборник XVI (1910), 265.

или по-голѣма постройка, за да бжде тя дълготрайна. Разправя се, че въ зида на нѣкоя черкова блѣялъ овенъ, другадѣ се чувало да кукурига пѣтелъ; а това било знакъ, че сѣнкитѣ имъ сж взидани, за да траятъ градитѣ.

Въ **Бѣлослатинско**[1]) наричатъ духа-пазитель на постройка или на имотъ **сейбия** или **таласънъ**. Той става, като се „зазида“ въ основитѣ на нова чешма, геранъ, мостъ, язъ, черкова и др. сѣнката на нѣкой човѣкъ. Когато край такива мѣста видите да се явява нощѣ теле, куче, човѣкъ, да се изправя и да се губи, трѣбва да знаете, че това е сейбията. Взиждането му става така, че при градението майсторътъ измѣрва съ очи колко е сѣнката на застаналия човѣкъ, послѣ измѣрва съ едно дърво мѣстото, дѣто е била паднала сѣнката, и туря дървото въ зида. Оня човѣкъ оставалъ вече тамъ, умиралъ за врѣмето (година и пр.), кога е наречено. Въ лошо врѣме, при гръмотевица, буря и т. н., сейбиятъ викалъ: „Е-е, дръжте бре“ . . . Викалъ на помощь, за да не се събори градежътъ. Ако придойде вода на воденицата, вградениятъ викалъ: „Подпирайте бре, че отнесе яза!“ Когато въ 1902 год. правили срѣдната чешма въ с. Струпенъ, говорило се, че майсторитѣ искали да взематъ сѣнката на тогова, който пръвъ дойде, за да я турнатъ тамъ като сейбия. Сѣнката се вземала при изкарана на половина чешма, за да се тури въ срѣдата. Този сейбия щѣлъ да пази чешмата, „да не се събаря.“ За каменния мостъ край с. Еница казватъ, че имало зазиданъ тамъ човѣкъ за таласънъ. Но мостътъ се съборилъ, кога идвали ромънитѣ въ 1913 г. Въ лозето на Дамянъ Вълчевъ край сжщото село има едно старо и най-високо въ околностьта дърво, което се смѣта „сейбийско.“ Подъ него спалъ нѣкой и се разболѣлъ, и отъ тогава никой не смѣе ни да мине тамъ, ни да го отсѣче или овастри, отъ страхъ да не „оградяса.“

Закопаното имане има сжщо таласъмъ.[2]) То е оставено или скрито ту отъ змейове, ту отъ хайдуци или други хора. Змейоветѣ, що живѣятъ въ пещеритѣ, сж много богати, иматъ злато, сребро и безцѣнни камъне безчеть. „Но нѣкога змеятъ, като прѣдвижда смъртьта си, закопва часть отъ това си имане и поставя да го пази таласъмъ“. И хайдуци, кога нѣма кждѣ да дѣнатъ имането си, закопаватъ го нѣйдѣ въ гората, при което заричатъ: „Паритѣ, що сж тукъ закопани, да излизатъ като куче (мачка, гжска или друго животно); кой дойде да ги изкопва, имането да му се даде ако направи това и това“ (— човѣкъ да умре, да се заколи нѣкое животно, и др.). Има специални „вражалци“, които налучкватъ заклеването или зареченото, както и мѣстото на паритѣ, и ги търсятъ. „Много пжти при такива случаи сж извършвани убийства, ако вражалецътъ види въ своето вражане, че за да намѣри имането, трѣбва да се заколи надъ него човѣкъ“.[3]) Кога се копае, трѣбва да се

[1]) Свѣдѣнията събрахъ прѣзъ лѣтото на 1919 г.

[2]) Д. Мариновъ, Жива Старина I, 26—38.

[3]) Неотдавна узнахъ слѣдния достовѣренъ случай. Прѣзъ 1910 или 1911 г. въ с. Сърбеница, Орѣховско, маджии търсѣли богатство. Нѣкой си Кръсто Ангеловъ билъ страстенъ

мълчи, да не се кашли, да не се смѣе. Продума ли или кихне нѣкой, кюпътъ съ имането „слети въ земята съ голѣмъ шумъ, и копачитѣ сж сега принудени да копатъ на долу още толкова, колкото сж копали до сега“. Таласъмътъ на имането излиза въ потайна доба и мжчи, дави пжтницитѣ. Ако пжтникътъ не е страхливъ, и вмѣсто да бѣга — сграбчи таласъма-животно за ушитѣ, въ ржцѣтѣ му оставало вмѣсто животно — казанътъ или делвата съ паритѣ. Нѣкой си дѣдо Лашко отъ с. Левчово, Кутловишка околия, хваналъ хърта-таласъмъ, що го давѣлъ, и въ ржцѣтѣ му останала делва съ староврѣмски желтици; отъ тогава той станалъ пръвъ богаташъ въ село.

Вѣрванията сж минали по нѣкждѣ и въ народнитѣ приказки. Така, въ една приказка отъ Гевгелии ловецъ хваща самодива, и тя му открива, гдѣ има закопанъ казанъ пари. Кога му рекла още, „да заколе пешни човѣк за курбан, па после да гьи ископа“, той помислилъ: „тебе имаекьи те, не бървам другьего“, и я заклалъ, та откопалъ паритѣ.[3]) Въ друга приказка отъ сжщото мѣсто единъ сиромахъ-длъжникъ, слѣдъ като се молилъ въ черкова, видѣлъ на сънь Господа който му поржчалъ: „Иди расколай въ тфоята нива, и ќе найдеш пари, за да платиш“. На сутриньта сиромахътъ отишелъ на нивата, „заклал курбан една кокошка, според трагата отъ кокошката, шчо е нашел“, и изкопалъ пари безъ брой.[4]) Както показва и тая приказка, животното, което трѣбва да се принесе жертва, е посочено отъ слѣдата му, забѣлѣзана на мѣстото.

Стопанъ и курбани сж добрѣ познати навредъ въ **сѣверна България.**[5]) „Землището, което селянинътъ работи и чрѣзъ което се храни; ливадитѣ, които даватъ сѣно за неговата стока и неговия добитъкъ; бранището, което му дава топливо и горивo, се пазятъ отъ отдѣлни добри духове. Тия духове сж душитѣ на отдавна почипали тѣхни лични, прочути, велики и праведни съселяни. Тия духове пазятъ нивитѣ, . . . лозята, ливадитѣ и бранищата отъ стихии, . . . лоши вѣтрища, огънь, градушка, наводнение и други нещастия. За благодарность, народното вѣрване е устроило въ честь на тия духове празденства, които носятъ имената оброкъ (подкръстъ, записъ), сборъ, църква“. Оброкътъ е въ честь на духа, що пази нѣкой край отъ землището; сборътъ —

маджия. Казали му отъ маджийската компания, че трѣбва да се убие единъ младенецъ, за да се открие богатството. Той завелъ братовото си 8-годишно дѣте, убилъ го на мѣстото (вѣроятно чрѣзъ промушване), и послѣ донесълъ и скрилъ трупа въ мазата си. Трупътъ билъ откритъ слѣдъ 2 мѣсеца (нѣкой надушилъ миризмата отъ разлагането му). Виновникътъ (който не се признилъ, ала за когото имало всички улики) билъ осжденъ на 15 годишенъ затворъ, и послѣ помилванъ, слѣдъ като лежалъ дълго. Бащата на дѣтето полудѣлъ. — Въ Берковишко прѣди 20-тина години единъ баща заклалъ собственото си дѣте, момиче на 16 години, за да се отвори една пещера и да се открие богатството. Иманяри му казали, че трѣбва да се заколи момиче, нехващано отъ мжжъ, и той избралъ собствената си дъщеря.

[3]) К. Шапкаревъ, Сборникъ VIII—IX (1894), 343.

[4]) К. Шапкаревъ, ц. с. 344.

[5]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 243, 511 нт. — Въ източна България оброкъ е службата отъ благодарность за оздравяване, а струпие — тая за упокояване душата на умрѣлитѣ. И. Блъсковъ, Спомени, 133. — Въ Малко-Търновско курбанъ се нар. изобщо всичко, що се коли за благодарность при честита случка, за здраве, за напросване помощь и за поменъ на умрѣлитѣ. Ст. Шишковъ, СбНУ, IX. 226.

за духа, що пази цѣлото село; а служба или курбанъ — въ честь на духа що покровителствува задругата, сѣмейството или отдѣлно лице. Тоя духъ се мисли по нѣкога като голѣмъ смокъ, що пази селския синоръ, и се нар. сейбия, т. е. стопанинъ. Вѣрва се, че който убие смока, ще пострада самъ.[1])

Въ с. Осиково, **Врачанско,**[2]) „смокъ, който е стопанинъ на нѣкое поле, гора или долъ, не бива да се убива, пакъ отъ страхъ, защото е лошо за самия човѣкъ. Има много хора, които сѫ осакатѣли или ограсали, когато се опитвали да убиятъ такъвъ смокъ. Понеже всѣки смокъ не се бие, а пъкъ човѣкъ не знае: кой смокъ се бие, и кой не, то най-хубавото е никакъ да не убива смокъ . . . И орли, по-голѣмитѣ орли, не бива да се биятъ; тия орли пазятъ нивитѣ и топрака отъ градъ. Кѫдѣто има въ нѣкой топракъ такъвъ орелъ та си свилъ гнѣздо, тамо градъ не бие. Тоя орелъ е съ бѣлъ герданъ на врата; а има и други чърни, които не бива да се биятъ".

Вѣрването въ стопани-змии е извѣстно и въ **източна България**. „Голѣмитѣ смоци", пише Ц. Гинчевъ, „и до днесь ги има народътъ въ нѣкакво си почитане и ги нарича: синорници или межници, защото тия ходѣли по синоритѣ и вардѣли нивитѣ отъ градъ. Кога се зададѣлъ нѣкой силенъ, черенъ облакъ, синорницитѣ го посрѣщали и, като се изправяли, свирѣли насрѣща му и развалѣли градътъ. Такъвъ смокъ който убилъ разболявалъ се и умиралъ. Тѣзи смоци ужъ били не ядовити, а който ги разсърдялъ свързвали го съ опашката си и го набивали добрѣ. Съ заселянето и обработването земята, смоцитѣ зеха да се изгубватъ".[3])

Въ по-вечето села на **Севлиевско**[4]) е познатъ обичаятъ „викане". Щомъ майсторитѣ турятъ билото, т. е. най-горната дървена греда на една нова кѫща, и прѣди да се покрие сградата, единъ отъ дюлгеритѣ взима донесения отъ домакина подаръкъ за майстора (пешкиръ или другъ платъ) и се провиква отъ високо, да го чува селото, съ една особена благословка; тя е на турски езикъ, може-би за да нѣма подозрѣние у властитѣ въ турско врѣме. Съ нея се пожелава, да почете Богъ домакина, „сѣмейството му да поживи, стока да му подари . . . изобилие на дарителя . . . тъкмо хиляди изобилия". Това извикване се прави за всѣки подаръкъ, донесенъ на дюлгеритѣ отъ съсѣдитѣ, и то става както при издигането на частни кѫщи и постройки, така и при нови обществени здания (черкова, училище и пр.).

Обичаятъ не стои усамотено само въ Севлиевско. „Почти на всѣкѫдѣ изъ България", пише Е. Карановъ,[5]) „има обичай да се накачватъ на ново здание различни подаръци и майсторитѣ да викатъ, като изказватъ различни благословии за домакина, който прави зданието, както

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 105.
[2]) Д. Мариновъ, Жива Старина, VI (1907), 43.
[3]) Сп. Общъ Трудъ, кн. III (1868), 64.
[4]) Н. Бакаловъ, СбНУ. XII, 261 сл.
[5]) Е. Карановъ, ПСп. VII, 134.

и за тѣзи, които донасятъ подаръцитѣ". Въ западна България, въ областьта на р. Нишава, домашнитѣ подаряватъ на майсторитѣ, щомъ изкарать кѫщата до „роговетѣ", вино или ракия въ стъкла, пешкири, ризи, чорапи и др. Като изнасятъ майсторитѣ по отдѣлно нѣщата, провикватъ се гласно: „Н. Н. е дарувалъ едни чорапи.. . Богъ да му даде здраве по челедь и берекетъ у поле и у стока". Или (по мѣстния говоръ): „Наш газда Н. даровал је овија поклон. И на до године да подиже још једну кућу, од туја повисоку у висин, поширoку у ширину. Сас кувет, сас паре, сас стоку, сас здравје — да Бог да. Амин, Боже дај!"[1]) Въ Дойранско (с. Липушъ, до Порой), кога градятъ кѫща, колятъ „за курбанъ" единъ пѣтелъ, а послѣ, кога стигнатъ до покрива, майсторитѣ „викатъ" (— „Иованъ чорбаджи, кѫщата е направена"...). На главния майсторъ носятъ ризи, кърпи и др. нѣща, които слагатъ на недовършения покривъ, гдѣто прѣстояватъ цѣлъ день.[2])

По дѣтски спомени отъ **Търново** П. Р. Славейковъ разказва:[3]) „Таласъми ставатъ отъ сѣнкитѣ на хората, кога правятъ бина нѣкоя голѣма, и искать да й турятъ таласъмъ: прѣмѣрятъ сѣнката на оногозъ, когото искатъ да го турятъ таласъмъ, като да не види той, и вдълбаватъ конеца въ една кутийка или въ хаталитѣ на дувара; подиръ четиридесеть дена, человѣкътъ, на когото сѫ измѣрили сѣнката, умира". Отъ тоя часъ душата му отива въ кутийката или въ хаталитѣ, загнѣзди се да живѣе тамъ и излиза по нѣкога такава, какъвто е билъ човѣкътъ, съ дрехитѣ му, та сѫботничавитѣ могатъ да го видятъ. Всѣка по-голѣма сграда има таласъмъ, била тя училище, била черкова. „Черковитѣ искатъ — разправяли Славейкову другаритѣ му — малко чисти да ги държатъ отъ таквизи работи, ама и за туй падатъ та се рухнуватъ често, хемъ какъ тъй падатъ та се строшаватъ издъно я; за туй сега ги правятъ отъ дъски кубетата имъ, а то отъ камъни не може безъ таквози, осунъ на едно куче, или на една котка сѣнката трѣба да се премъндоли тамъ, и тъй седи черкова било или каквото да е. Вижъ на Арбанаситѣ (с. Арбанаси до Търново), защо има толкози стихя; като правѣли тогазъ хората, хемъ кѫща за живѣние си правили, че какъ безъ стихьо, безъ таласъмъ неможели; голѣми кѫщя правили и по едно стихьо турялн отъ куче, или отъ котка, но май за туй ги чувашъ сутринь на чешмата, като се оплакватъ, че отъ стихьото си немогли хлѣбътъ си да уварднтъ: то таквози ходи нощѣ да варди да не разсипватъ кѫщята или бинитѣ. Ей го на, хамбаритѣ, които захващатъ пашинтъ дюкянъ тука отъ долу, и тѣ иматъ своитѣ таласъми, които не даватъ нищо отъ тѣхъ да се кътин." Таласъмитѣ били „единъ циганинъ, двѣ кучета, хемъ едното копой,... и една котка ли е, когакъ ли е, ама котакъ ще бѫде, защото котка, или каквото да е женско, за таласъмъ не струва". Какво правятъ таласъмитѣ на хората, хапятъ ли ги, давятъ ли ги? „Не правятъ нищо.

[1]) В. Николић, Српски Етнограф. Зборник XVI (1910), 262.
[2]) Мои записъ отъ 1920 г.
[3]) П. Р. Славейковъ, СбНУ. III, 162 нт.

и нищо не казватъ, салтъ кога речешъ да разваляшъ нѣщо, тогазъ се прѣчватъ изъ краката ти, дано се халосашъ да се ударишъ. Има хора, та сж умирали. Тѣ не сж лоши, не сж таквизъ джанабети, хаирсъзи като лепиритѣ и караконзалитѣ."

Въ Габровско[1]) вѣрватъ, че на Благовѣщене (25 мартъ), гдѣто имало закопано имане, то излизало въ видъ на синъ пламъкъ. За да подиграятъ и поизморятъ съ лишенъ трудъ иманяритѣ, нѣкои запалватъ слама и я захлупятъ съ кошъ, та да издава синъ пламъкъ.

Въ Горно-Орѣховско[2]) „таласъмътъ е обитатель на чешмитѣ, кладенцитѣ, голѣмитѣ здания — черкви, училища и др., голѣмитѣ дървета, дѣвственитѣ гори, и т. н. При постройкитѣ той се явява нощно врѣме, особено прѣди пѣтли. Таласъмътъ е станалъ отъ човѣкъ: зидаритѣ, когато турятъ основния камъкъ на нѣкое особено здание, „зазидватъ първодошлия сутриньта при тѣхъ или минуващия прѣзъ тамъ, който слѣдъ 40 дни непрѣмѣнно умира и се обръща на таласъмъ за това здание." Това е мжжъ, жена, мома, дѣте, кадъна, и др. Той се явява само на ония, на които „ангелътъ е слабъ" (впечатлителнитѣ, раздразнителнитѣ), и не ги напада, а само имъ се мѣрка, уплашва ги и изчезва бързо прѣдъ очитѣ имъ, мѣнейки формата си. Стреснати отъ видѣнието, нѣкои добиватъ „тригодишна треска", или порокъ въ краката, ржцѣтѣ, езика, и т. н. За да се прѣдвардятъ отъ таласъмъ, хората се кръстятъ три пжти; той избѣгва тогава. Пострадалитѣ пъкъ се пушатъ съ самодивски трѣви.

IV. Цѣла България.

По поводъ на прѣданията за Хисаря въ политѣ на Срѣдня-Гора и за Кадинъ мостъ въ Кюстендилско, Иречекъ[3]) забѣлѣзва:

„**Изобщо въ България** циркулира прѣдание, че никоя каменна постройка не успѣва, ако се не зазида въ основитѣ агне, пѣтелъ или поне човѣшка сѣнка. Майсторитѣ ужъ знаяли да измѣрятъ сѣнката на нѣкой човѣкъ, който минава край тѣхъ, и да я зазидатъ: измѣрениятъ човѣкъ умира и става таласъмъ на тази сграда. Съ тѣзи повѣрия е въ свръзка, може би, и зазиждането на непотрѣбни стари черковни книги, което било изпървомъ всеобщо разпространено на полуострова."[4])

Иречекъ съобщава още:

„С м о к о в е т ѣ и з м и и т ѣ, които живѣятъ по кжщитѣ, се ползуватъ съ особена почить. Даватъ имъ да пиятъ млѣко. Който ги убива, падатъ му казватъ коситѣ."[5])

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 389. Календарната локализация се осланя навѣрно на обичая да се кладе на тоя день отъ пролѣтьта очистителенъ огънь.

[2]) Г. Голѣмановъ, СбНУ. XXX, 31.

[3]) К. Иречекъ, П ж т у в а н и я по Б ъ л г а р и я. Пловдивъ 1899, 604. Срв. и К н я ж е с т в о Б ъ л г а р и я, ч. I (1899), 112.

[4]) Срв. за стари книги, закопани въ основитѣ на черкови или джамии: Е. Карановъ, СбНУ. IV, 307. ПСп. VII, 134; Н. Д. Шишмановъ, СбНУ. IV, 322; Е. Спространовъ, СбНУ. XXII–XXIII, 7.

[5]) К. Иречекъ, П ж т у в а н и я по Б ъ л г а р и я, 977.

Въ една статия отъ 1875 г., озаглавена „Отъ кждѣ води кореня си магията",[1]) А. Т. Илиевъ пише: „Видѣли сте, вѣрвамъ, нѣкога оная дива шега, която се прави по насъ, кога дюлгеритѣ работятъ нѣкоя черкова или друга голѣма сграда; нали прѣмѣрватъ на нѣкого боя съ връвь, която ужъ тургатъ въ темелитѣ. Проститѣ и дѣцата вѣрватъ, че прѣмѣрения подиръ 40 дена ще умрѣ и ще стане таласъмъ. Възможно е прѣмѣрения, най-повече ако е невъзрастенъ човѣкъ, отъ страхъ и отъ меракъ да умре; но случи ли се то веднажъ, ето за простацитѣ и суевѣритѣ да се утвърдятъ повече въ своитѣ заблуждения. За това не е злѣ въ таквизи случаи строго да се забранява на дюлгеритѣ тази нелѣпа шега". — Авторътъ довежда нашия обичай въ врѫзка съ срѣдневѣковния обичай да се закопава живо дѣте въ основитѣ на голѣми сгради, като жертва (курбанъ) за спечелване „наклонностьта" на земята.

По поводъ на прѣданието за Кадинъ мостъ, Е. Карановъ бѣлѣжи:[2]) „Много пѫти, споредъ народнитѣ вѣрвания, вмѣсто да се гуди въ основането самата жертва, зазижда се сѣнката на тъзи жертва; така при гуждането основанието на различни здания мнозина бѣгатъ, за да не имъ зазидатъ сѣнката, защото ще умратъ, или ако умре нѣкой скоро подиръ гуждането темелитѣ на нѣкое-си здание, казватъ, че сѣнката му била зазидана. Въ основанието на единъ мостъ въ Македония се зазидала сѣнката на едно момиче, на което се паднало жребието отъ всичкитѣ момичета на града, гдѣто се правилъ моста; то стояло срѣщу слънцето, догдѣто майсторитѣ заграждали сѣнката му . . . Между народнитѣ суевѣрия е твърдѣ обикновенно и това, че еди-кой-си мостъ, или еди-коя-си баня, зидина, искатъ курбанъ, жертва; нѣкои си мостове, рѣки, кладенци всѣка година искатъ жертва и даже, който се напие първий пѫть отъ нѣкое кладенче, трѣбва да хвърли нѣкаква пара въ него или да закачи нѣкакво пашкулче на хръстоляка върху кладенчето (види се на така нарѣчения „воденъ дяволъ"). — Станало е по нѣкждѣ постоянъ обичай, гдѣто въ основанието на новото здание се закаля и зазижда ягне или пѣтелъ; този обичай особно се употрѣбявалъ между турцитѣ".

Като **общобългарски** прѣдава Е. Карановъ[3]) слѣднитѣ вѣрвания за змейове-пазители:

1. Всѣка кжща си има по една змия, и щомъ умре тя, непрѣмѣнно ще умре нѣкой отъ кжщата.

2. Домакинътъ или сайбията на кжщата, както се нарича змията, която живѣе въ кжщата, е като патронъ на кжщата. Затова я пазятъ и даже и оставятъ млѣко да пие. Тя живѣе често край огнището и влазя и излазя прѣзъ комина.

3. Ако убиятъ „домакина", ще умре и стопанинътъ на кжщата.

4. „Домакинътъ" излиза на Благовѣщене и прѣброява хората въ кжщата; когото не е видѣлъ, той ще умре.

[1]) Сп. День I (1875), брой 12.

[2]) Е. Карановъ, П Сп. VII (1884), 195.

[3]) Е. Карановъ, „Змѣятъ (аждеръ) и змията (зъмя) въ бълг. нар. поезия", П Сп. IX (1884), 129 нт.

5. По междитѣ на нивитѣ има змии, които пазятъ синоритѣ границитѣ.

Въ своя Рѣчникъ Н. Геровъ бѣлѣжи подъ Таласъмъ: 1. „Зълъ духъ, който ужъ се явява като сѣнка нощѣ по голѣмитѣ сгради, та прави пакости; сѣнище, вѣтрощина, буганецъ, буганинъ". „Таласъмитѣ ходятъ докле пропѣятъ пѣтлитѣ. Всѣка по-голѣма сграда, воденица, мостъ, закопано имане си има по единъ таласъмъ. Народътъ вѣрва, че вградено нѣщо 40 дни слѣдъ вграждането умирало и ставало ужъ на таласъмъ". 2. „Една змия, която се въди по кжщитѣ; домашарь, мишкарь, мишеядка. „Найдохъ му таласъма", сир. слабото мѣсто".[1])

Все тамъ, подъ думата Вграждамъ, се излага: „Казватъ ужъ, че кога се гради нѣкаква голѣма сграда, трѣбва да вградятъ въ нея нѣщо животно или човѣкъ, за да бжде яка; защото ако не вградятъ нищо сградата се събаря". Вграждането бива по два начина: турятъ въ основитѣ нѣщо живо, или пъкъ прѣмѣрватъ сѣнката и нея взиждатъ, при което слѣдъ 40 дни умира живината, отъ която е взета мѣрка на сѣнката. Животното или човѣкътъ послѣ се явява всѣка година въ онй день на вграждането.[2])

Повѣрия и обичаи се отразяватъ и въ **сънотълкуванията** на народа. Сънувашъ ли да ти работи дюлгеринъ — ще копаешъ гробъ за мъртвецъ. Прави ли ти покойниятъ баща кжща — ще умре нѣкое животно отъ добитъка. Правишъ ли си самъ нова кжща — ще копаешъ гробъ. Пада ли зидъ отъ кжщата — ще умре стопанинътъ и.[3]) И въ народнитѣ пословици тѣ сж се вмъкнали рано, както показва напр. изразътъ: „Варди се дордѣ не сж ти вградили сѣнката. Вградятъ ли я, — това ти кучка отнѣла".[4])

Народнитѣ пѣсни сжщо указватъ на тия вѣрвания и обичаи. Въ една пѣсень отъ Разградско се разказва, какъ мома сънува подъ дърво маслинево:

Цариградъ са градеши.
Какъ са градеши и ронеши.[5])

Като се събужда, вѣтъръ откършва връшето на дървото и я убива. — Другъ пжть, въ пѣсень отъ Мустафа-Паша,[6]) мома сънува въ сжбота срѣщу недѣли:

Тѣещу дьулгери дуведи
Дьулгери, мамо, мастури
Нови градуви дж грѫдьжт.
Нж градувиту пиргови,
Нж пирговиту пильъници.
Нж пильъницету клопутьчи.

[1]) Н. Геровъ, Рѣчникъ V (1904), 321.
[2]) Н. Геровъ, Рѣчникъ I (1895), 112.
[3]) Срв. А. П. Стоиловъ, „Съница и тълкуването имъ у народа". Бълг. Прѣгледъ III (1897), кн. XII, 59 нт.
[4]) П. Р. Славейковъ, Бълг. притчи I, 64.
[5]) Н. Бончевъ, Сборникъ отъ нар. пѣсни, № 121.
[6]) А. Разбойниковъ, СбНУ. XXV, 66, № 69.

Майката тълкува съня: градоветѣ сѫ гробове, пирговитѣ — носила, пиленцето — сама мома Станчица, а клопотчето (звънчето) — гласове. Въ трета пѣсень, отъ с. Търново, Хасковско,[1]) пакъ мома сънува лошъ сънь въ сѫбота:

Тейко ми довел дулгери,
Къща да ми изградят.
Дулгери къща градяха
Със високи мердевен,
Със шарени пердевени,
Във къщи пъстро пиленце.

Майката успокоява Радка, че ще я глави отвѫдъ Дунавъ и че дюлгеритѣ били сватове, мердевенътъ — биволи, и т. н., ала момата знае по-добрѣ значението на съня: дюлгери сѫ селяни, кѫща е гробъ, мердевенъ — носило, пердевенъ — прѣчки около носилото, а пиленце — сама Рада въ тоя гробъ.

* *

Изложенитѣ дотукъ български повѣрия и обичаи могатъ да бѫдатъ сведени къмъ слѣднитѣ главни точки:

1. При полагане основитѣ на нова кѫща или на каква да е друга постройка коли се пѣтелъ, кокошка, агне или овенъ, като **курбанъ**. — За павликянитѣ се прѣдава, че правятъ това, съ цѣль да умилостивятъ самодивитѣ. Тѣ закопаватъ коститѣ на животното, съ което сѫ стрували „служба", прѣдъ кѫщния прагъ, за да не влизатъ лошитѣ духове и болеститѣ.

2. Всѣка кѫща, всѣка сграда, всѣко село, всѣка нива, всѣка вода си има **таласъмъ**, наричанъ още „стопанъ", „домакинъ", „сайбия", „стихя" или „намѣстникъ". Той се явява въ видъ на човѣкъ, на сѣнище, на смокъ или на нѣкакво животно.

3. Таласъмътъ става, като се измѣри и вгради въ основитѣ **сѣнката** на човѣкъ или на животно, които първи минатъ или дойдатъ. Тѣ умиратъ слѣдъ нѣкое врѣме (40 дни) и се вѣстяватъ послѣ на моста, на чешмата, на черковата и т. н. въ образа, що сѫ имали по-прѣди: биволъ, коза, овенъ, птица, яхналъ човѣкъ, бѣлобрадъ старецъ, жена съ разпусната коса, и др.

4. Таласъмътъ **пази** градежа да не се събаря, имота да не се граби, хората да не заболяватъ; той е **безврѣденъ** и не прави никому зло; мѫчи и гони само ония, които посѣгатъ на имота; и ако бѫде убитъ, умира нѣкой отъ кѫщата. — Само по нѣкѫдѣ (Прилѣпско, Гюмюрджинско) го смѣсватъ съ вампиря или съ злитѣ духове и го смѣтатъ за пакостенъ.

[1]) Д. Мариновъ. СбНУ. XXVIII, 371.

5. Таласъмъ има и всѣко **закопано имане.** Той дави крадцитѣ. Имането може да се намѣри и вземе, ако се заколи като курбанъ куче, котка или човѣкъ, споредъ слѣдитѣ, отбѣлѣзани върху посипаната на мѣстото пепель.

6. Таласъмътъ-домакинъ иска отъ врѣме на врѣме да **се храни,** и ако не му се приготви гозба, може да се разгнѣви и да накаже домашнитѣ съ болесть, смърть и пропиляване на имота. Коли му се (въ Родопско) черна кокошка или черъ овенъ, като се спазватъ стари обредни наредби. Това се прави и кога има боленъ въ къщи (— за да се умилостиви „намѣстникътъ" или самодивата).

7. Строи ли се частна къща или обществена сграда, при довършване на покрива майсторитѣ „викатъ" и благославятъ за обилие по имотъ и здраве по челедь. Това **викане** е свързано съ обичай да се носятъ отъ близки хора подаръци, които се окачватъ по къщата.

Глава II

Прѣдстави, вѣрвания и обреди въ освѣтление на сродни явления у другитѣ народи

I. Приложение на сравнителната метода при обяснение на българския материалъ. — Обичаятъ да се коли при постройка на нова кѫща нѣкакво животно у гърци, сърби и ромъни; у араби, древни индийци и некултурни племена на Азия; въ Шотландия, Дания, Полша, Германия, и изобщо въ Европа. — Елементи на жертва и на магия въ обичая. — Магическа прогностика при строежъ на нова кѫща въ Сърбия. — Допитване до подземнитѣ духове (елфитѣ) въ Швеция. — Българскиятъ „курбанъ“ при постройка сумира едно сложно развитие; той се явява: а) задоволяване материалнитѣ нужди на духоветѣ-покровители, б) магическо оздравяване на мѣстото отъ зли духове, в) християнска служба за светеца, свързана и съ попръскване на светена вода.

II. Духъ-покровитель на всѣка кѫща, всѣка сграда, всѣка нива и всѣки имотъ. — Нашиятъ „таласъмъ“ като единъ отъ видоветѣ на универсалния типъ демони съ подобно назначение. — „Сайбия“, „таласъмъ“, „стихя“ и тѣхното производство. — Στοιχειό, στοιχεῖον, στοιχειό у древни и съврѣменни гърци и νοικοκύρης или τόπαχος, „домакинъ“ на кѫщата, у послѣднитѣ. — Penates и lar familiaris у римлянитѣ. — Двойствена прѣдстава за таласъмъ на мѣстата и на сѣмействата. — Стопанъ или намѣстникъ, като духъ на прадѣдъ, и неговото почитане въ връзка съ култа на покойницитѣ. — Взиждане или смърть на първия срѣщнатъ, на първия влѣзълъ, и отмѣна съ (заклано) животно. — „Домовой“ у руситѣ: неговиятъ образъ, неговиятъ нравъ и неговото умилостивяване чрѣзъ жертва или чрѣзъ магия. — Руски успоредици (въ култа на умрѣлитѣ) къмъ нашата „стопанова гозба.“ — Нѣмско-германскиятъ Kobold и датско-скандинавскиятъ Nisse. — На какво се дължи това родство на прѣдстави и култове на домашнитѣ гении у европейскитѣ народи: праетническа общность, културно взаимодѣйствие или независими религиозно-магически концепции? — Стопанъ на кѫщата или на закопаното имане въ видъ на змей.

III. Естественъ духъ-покровитель и изкуствено създаденъ таласъмъ. — Културно-историческо значение на магическия мирогледъ. — Магически прѣдстави и демонология: магическата практика отначало не се нуждае отъ духове. — Случаи въ обреднитѣ прѣживѣлици, дѣто се касае за вѣра въ зли духове и за умилостивяване чрѣзъ жертва. — Водни духове у родопскитѣ българи, въ древния Римъ, у днешнитѣ индийци, у руситѣ и пр., и тѣхното укротяване при наводнение, градене мостове, и т. н. — Лѣкуване чрѣзъ човѣшка и животинска жертва (въ Родопско, Кюстендилско), умилостивяване болеститѣ-духове. — Опити за създаване духъ-закрилникъ на труднитѣ постройки, като се вгради нѣкаква душа въ основитѣ. — Загадъчнитѣ Argei въ древния Римъ. — Човѣшки жертви въ Римъ, Гърция и Картагенъ, и замѣна на човѣка чрѣзъ животно, спор. асировавилонски текстъ. — Вграждане на живи хора, съ магически цѣли. — Суровъ обредъ въ съврѣменния Сиамъ, въ Бирма, на о-въ Суматра и на о-въ Фиджи. — Исторически или поетически прѣдания въ западна Европа за закрѣпване мостове, крѣпости и пр. чрѣзъ взиждане дѣца.

IV. Повече такива прѣдания и по-жива вѣра въ тѣхната истинность на Балкански п-въ. — Сѣнката като отражение на душата и като субститутъ за човѣка при обичая на вграждането. — Какъ се измѣрва и вгражда сѣнката, спор. повѣрията на сърби, ромъни и гърци. — Портретъ и фотография, като замѣна на сѣнката и на човѣка въ суевѣрния страхъ. — Колене

животно при полагане основния камъкъ: замѣна на човѣшка жертва, или магия за прѣдпазване? — Попръскване съ кръвь и значение на кръвьта, като магическо срѣдство за отстранение на врѣдни влияния. — Натъкнати на колове животински глави, като запаза отъ злини (демони и болести). — Заравяне на глави отъ пѣтелъ, овенъ и т. н., или на монети, житни зърна, соль и т. н., въ основитѣ: магическо заздравяване и осигуряване на щастие.— Обичаятъ „янкане“ и носенето подаръци при довършване на сградата. — Сума на резултатитѣ отъ горнитѣ разслѣдвания и обяснения.

I

Българскитѣ повѣрия и обичаи не стоятъ уединено насрѣщу фолклора въ другитѣ страни. Ние ги срѣщаме, като добрѣ познато и все тъй яко вкоренено прѣдание, у всички балкански народи и у много други народи и племена на стария и новия свѣтъ.[1] Затова тъкмо чрѣзъ съпоставяне на сроднитѣ прѣдстави и практики въ най-широкъ обсѣгъ би могли да получимъ правилна идея за смисъла на нашитѣ вѣрвания и обреди, гдѣто първично и сетнѣшно, мѣстно и чуждо изглежда да се кръстосватъ до неузнаваемость. Еднаквитѣ откъмъ психологическо и религиозно-магическо естество елементи сж прѣтърпѣли на разни мѣста нѣкои промѣни, способни да заблудятъ неопитния наблюдатель досѣжно значението на това, що се мисли и върши у народа. И сравнителната метода, която изтъква допирни точки, като държи смѣтка и за факторитѣ на диференцирането, е най-добрѣ въ състояние да постави въ правилно освѣтление обичаи, прѣдания и поетически разкази за вграждането на живи хора или на живи сжщества.

Нека разгледаме българскитѣ повѣрия и обичаи, имайки прѣдъ видъ успореднцитѣ отъ близо и далечъ, отъ старо и отъ ново врѣме.

Колкото се отнася до обичая да се коли при постройката на нова кжща нѣкакво животно (пѣтелъ, кокошка, агне и т. н.), ние имаме работа съ една общобалканска практика, засвидѣтелствувана съ много примѣри. Така, съврѣменнитѣ гърци (дори въ Атина), кога повикатъ свещеника да благослови новозахванатата кжща и да я поръси съ вода (ἁγιασμός), първомъ колятъ нѣкаква домашна птица (обикновено пѣтелъ) или агне и съ кръвьта намазватъ основния камъкъ. Това

[1]) Отъ литературата по тѣзи повѣрия и обичаи ще посоча: Jacob Grimm, Deutsche Mythologie[4] II (1876), 950 сл.; E. B. Tylor, Primitive Culture[3] I, 104 сл. (La civilisation primitive, trad. P. Brunet I, 122 сл.); F. Liebrecht, Zur Volkskunde. Heilbronn 1879, 284 сл.; R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche I (1876), 18 сл.; J. Lippert, Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch. Berlin 1882, 458 сл.; M. Winternitz, „Einige Bemerkungen uber das Bauopfer bei den Indier,“ Mittheilungen der Anthrop. Gesellschaft in Wien XVII (1887), Sitzungsber. 37 сл.; M. Haberland, „Ueber das Bauopfer“, тамъ, 42 сл.; P. Sartori, „Ueber das Bauopfen,“ Zeitschrift für Ethnologie XXX (1898), 1–64; P. Sartori, Sitte und Brauch. Leipzig II (1911), 3 сл.; L. D. Burdick, Foundation Rites. New York (1901), — срв. рец. въ L'Année Sociologique VI (1903), 204 сл.; H. Gaidoz и др., „Les rites de la construction“, Mélusine III (1886–7), 497; IV, 14, 117, 453; V, 190; VI, 82; P. Sébillot, „Les rites de la construction“, Revue des traditions populaires VI (1891), 129 сл.; A. Афанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу II (1868), 83 сл.; J. G. Frazer, The Golden Bough,[3] P. II (1911), 89 сл.; H. Máchal, „O zazdívání lidí do staveb“, Rozpravy společnosti přátel starožitností českých III (1892), 68 сл. Срв. и посоченитѣ по-горѣ, въ увода (стр. 248), трудове.

се правѣло, за да се изпълни народната поговорка, че „трѣбва да има кръвь въ основитѣ".[1]) Въ Епиръ колятъ въ такъвъ случай, на мѣстото, гдѣто ще се тури краеъгълниятъ камъкъ, единъ овенъ или пръчъ, за да бъдѣли основитѣ здрави. Животното трѣбвало да бъде мъжко, никога женско.[2]) — Въ Албания, въ селата около Антивари, при полагане основитѣ на къща се коли петелъ, който се поставя подъ първитѣ камъни. Около Елбасанъ нѣкои хвърлятъ въ дупкитѣ, гдѣто ще се садятъ маслиневи дръвчета, по една змийска глава.[3]) — Между сърбитѣ въ Черна-Гора се пази обичай, да се закаля при градежъ на къща кокошка или овенъ и съ кръвьта да се „омърси" мѣстото, гдѣто ще се полагатъ основи; не се ли стори това, нѣкой отъ къщата ще умре.[4]) Въ Сърбия, кога изкопаятъ мѣсто за основитѣ на една нова къща и полагатъ първия камъкъ, домашнитѣ се обличатъ празднично, донасятъ агне и „закоље га у самом темељу, на ономе камене темељцу. То зову курбан. То чини да би кућа била срећна." Ако домакинътъ е сиромахъ, коли баримъ кокошка или пѣтелъ. Нѣкои, слѣдъ като заколятъ агнето и гостятъ съ него майсторитѣ, хвърлятъ въ темеля дукатъ или 4—5 динара и „то је напојница мајсторима," които прѣзъ деня не работятъ по-вече.[5]) Но нѣкъдѣ, като заколятъ пѣтелъ или агне („курбанъ"), не само оросяватъ съ кръвьта имъ темелитѣ, но зазиждатъ тамъ главитѣ на животнитѣ. Когато се градилъ конакътъ въ Соколъ, мюдюрътъ заклалъ не, както билъ обичая у мухамеданитѣ-сърби, бѣлъ овенъ, а черъ: и това се схванало отъ другитѣ сърби като лоша прокоба. Въ Босна зазиждатъ въ основитѣ на училище овнешка глава; богатитѣ пъкъ колятъ за новата си къща овенъ или агне, а сиромаситѣ пѣтелъ или пуйка. Въ Херцеговина богатитѣ колятъ върху първия камъкъ овенъ или агне, послѣ върху цѣлия темелъ пакъ овенъ, като оставятъ да тече кръвьта по зида. На къщния покривъ мѣтатъ аршинъ-два червена чоха и други нѣща, като подаръкъ за дюлгеритѣ, а и съсѣдитѣ носятъ такива дарове.[6]) — У ромънитѣ кога селянинътъ копае за сграда, има грижа „да умилостиви съ нѣкаква жертва земята, що е била ранена съ тропищата". За това се коли пѣтелъ или овенъ и се зазижда главата въ единъ отъ жглитѣ. „Тази жертва дава сила на земята, да държи на гърба си тежината на основитѣ и на

---

[1]) R. Rodd, The customs and lore of Modern Greece. London 1892, 148; Dragoumis, Bulletin de Correspondance Hellénique XXIV (1900), 527. Срв. още G. Hock, Griechische Weihegebräuche (1905), 61, и S. Seligmann, Der böse Blick II, 291, цит. у J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer. Giessen 1914, 11.

[2]) A Contis, Mélusine IV (1888–89), 123.

[3]) J. G. von Hahn, Albanesische Studien. Iena 1854, 160, 200. — Змийска глава се тури въ пчелина, за да се въдятъ пчелитѣ. Н. Бончевъ, Сборникъ отъ нар. пѣсни, № 123. Срв. и приказката № 51 у менъ, СбНУ. XX, 54.

[4]) Срв. Zbornik za narod. život i obicaje. Zagreb II (1896), 100, 380; Српски Етнографски Зборник V (1903), 563.

[5]) С. Грбић, „Српски нар. обичаји", Српски Етнографски Зборник XIV (1909), 322; В. Николић, „Изъ Лужнице и Нишава", тамъ, XVI (1910), 261.

[6]) Д-ръ С. Трojановић, „Главни србски жртвени обичаји". Србски Етнографски Зборник XVII (1911), 53. Други сръбски обичаи при полагане основи или влизане въ нова къща срв. у Е. Лилекъ, Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Herzegovina. Wien IV (1896), 436 пт.

къщата." По-нова жертва (?) се смѣта хвърлянето на пари при полагане основи и тѣхното зазиждане между камънитѣ и тухлитѣ; това се практикува отъ по-заможнитѣ и просвѣтенитѣ.[1]) По нѣкждѣ колятъ въ такъвъ случай по двѣ агнета, пекатъ ги и, слѣдъ като ядатъ отъ тѣхъ и пиятъ за здравето на домакина и за трайностьта на сградата, зазиждатъ главитѣ имъ въ два жгла. Въ другитѣ два жгла се вграждатъ пъкъ двѣ червени гърнета съ „непачета вода," apă neincepută.[2])

Обичаятъ е познатъ и по-далеко, на изтокъ и западъ. Арабитѣ въ Египетъ, кога да строятъ нова кжща, убиватъ единъ овенъ и оставатъ да тече кръвьта му на земята, гдѣто ще се строи, за да бжде сградата неразрушима. Овенътъ се изяда. За да станѣлъ пъкъ домакинътъ богатъ, хвърлятъ се въ основитѣ нѣколко монети. Завърши ли се зданието, поставятъ надъ входнитѣ врата едно растение, което пуска корени въ въздуха, и гледатъ, дали то ще изсъхне или ще вирѣе: въ първия случай кжщата и хората ще бждатъ нещастни, въ втория — щастливи.[3]) Въ ритуалната книга на древнитѣ индийци Грихясутра (Кжщенъ законъ), гдѣто се прѣдписватъ различни растителни жертви при градене нова кжща, помепува се веднъжъ, че на „стопана на жилището" (Вастошпати) може да се принесе и една черна крава или единъ бѣлъ пръчъ. Една химна на Атхарваведа, която се пѣе специално въ случая, съдържа строфитѣ:

Стой твърдо, о кжща, на твърдо мѣсто,
Богато благословена съ коне и говеда,
Снабдена съ крѣпителна храна, млѣко и масло,
Издигай се високо, врата на щастие и спасение!

Ти си хранилище, високиятъ ти покривъ пази благородно жито,
Къмъ тебѣ да търчи теле, къмъ тебѣ дѣтето,
Въ тебѣ да се прибиратъ вечерь кравитѣ.

Пристжпяйки въ новата кжща най-напрѣдъ съ огънь и вода, както учи Кжщниятъ законъ и както показва друга една пѣсень въ Атхарваведа:

Тази вода нося, цѣлителна и противъ всѣка язва;
Въ жилището си влизамъ, съ вѣчния огънь въ ржка,

домакинътъ принася жертва върху току-що внесения огънь, като постави тамъ масло и колачи и като попръсква съ вода и съ овесъ три пжти наоколо. Въ овеса е поставена златна монета, която може и да се закопае.[4])

Подобни примѣри за обичаи у културни и некултурни народи на Азия би могли да се наведатъ още много. Къмъ събранитѣ такива у

[1]) Gh. F. Ciausanu, Superstitiile poporului roman. Buc. 1914, 36.

[2]) Срор. Alexandri и др., v L. Saineau, Revue de l'Histoire de religions XLV. 370.

[3]) Срв. Mélusine IV. 458.

[4]) M. Winternitz. Mittheilungen der Antrop. Gesellschaft in Wien. „Sitzungsberichte", Jänner 1887, 38—39.

Sartori[1]) ще прибавя само слѣднитѣ два отъ малайцитѣ и монголитѣ. У малайцитѣ, когато се гради кѫща, магьосникътъ закаля една птица, коза или биволъ и оставя кръвьта да тече въ изкопаната специално дупка.[2]) Монголцитѣ пъкъ заравятъ животни подъ прага, съ цѣль да уплашатъ злитѣ духове, причинители на разни бѣди за човѣка. Тѣзи животни сѫ магическо прѣдпазително срѣдство.[3])

Европейскиятъ Западъ и Сѣверъ не гледатъ по-друго яче на нѣщата, отколкото крайниятъ Изтокъ, кога се касае да се осигури благополучие на домакинството и трайность на новата сграда. Въ Шотландия напр., кога градятъ кѫща, слагатъ най-напрѣдъ камъка, който ще бѫде задъ огнището, и на него убиватъ пиле или птица, за да се ороси той съ кръвьта му. Това се правѣло ужъ, за да ври гърнето на огъня, докато е живъ стопанинътъ.[4]) — Въ Русия, прѣди да почне граденето на кѫщата, домакинътъ закаля тайно единъ пѣтелъ и закопава главата му на мѣстото, гдѣто ще бѫде прѣдниятъ ѫгълъ на кѫщата. У бѣлорусситѣ има обичай, кога градятъ нова кѫща или нова пещь, да откѫсватъ главата на пѣтелъ и да я закопаватъ подъ камъка въ единъ ѫгълъ.[5]) — Въ Дания, споредъ прѣданията, се взиждало подъ олтаря на новата черкова едно агне, за да стои черковата здраво; а подъ всѣка кѫща — живи свини или кокошки.[6]) — Въ Полша закалятъ при постройката на нова кѫща единъ пѣтелъ и закопаватъ главата му въ основитѣ; кога пъкъ да влизатъ въ готовата вече кѫща, пускатъ най-напрѣдъ пакъ пѣтелъ.[7]) — Така се прави и въ Германия, и въ Литва, при което покрай пѣтелъ често се споменава за котка, куче или конь.[8])

Какъвъ е смисълътъ на този обичай, да се оросява основата на новия градежъ съ кръвьта на домашни животни или да се взижда тамъ въ едни случаи цѣлото животно, въ други само главата му? Прието е обикновено да се говори тукъ за жертва, и терминътъ курбанъ[9]) у насъ има като че ли сѫщото значение на приносъ за невидимитѣ духове или по-високи сили. Несъмнѣно, у извѣстни нехристиянски народи това обредно колене, ядене и вграждане на животнитѣ се върши явно съ омисълъ да се спечели благоволението на богове или демони, то е начинъ на почитане и просене, аналогиченъ на молитвата, и върви

[1]) P. Sartori, Zeitschrift für Ethnologie XXX, 19 ит. И арменцитѣ знаятъ обичая, да взиждатъ главата на едно агне въ основитѣ на нова постройка. Срв. J. R. Harris, „Notes from Armenia", Folklore XV (1904), 442.

[2]) Срв. K. Joug, Das antike Mysterienwesen, 142.

[3]) Н. Веселовскій, Живая Старина XXI (1912), 35.

[4]) W. Gregor, Revue des traditions populaires VI (1891), 173.

[5]) Срв. Globus L, 299; Живая Старина XIX (1910), 310.

[6]) J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] II (1876), 956.

[7]) Срв. H. Lopacinsky, „Zabytki cywilizacji pierwotnej". Wisla XI (1897), 251.

[8]) Срв. P. Sartori, ц. с. 19 ит.

[9]) Думата курбанъ, минала у насъ при посрѣдството на турски езикъ, възлиза въ края на краищата къмъ еврейско-арамейското korbân (жертва). Срв. E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. Berlin 1903,[3] 596.

редомъ съ химнитѣ и другитѣ съставни части на култа.[1] Гдѣто има това съзнание, гдѣто сир. лицето, що прѣдприема дѣйствието, се поставя въ зависимость отъ нѣкаква свръхчовѣшка сила, безразлично небесна или земна, приязнено или неприязнено настроена, тамъ наистина обредното колене и попръскване е жертва. При това, като приемемъ заедно съ Hubert и Mauss да се различава субектъ-пожертвуватель отъ обектъ на жертвата,[2] трѣбва да допуснемъ, че жертвата може да ползува по нѣкога еднакво и двѣтѣ страни, т. е. да се цѣли съ нея въ дадения случай както благото на строителя (заедно съ домочадието му), така и трайностьта на сградата.

Тоя двоенъ резултатъ, обаче, може да се постигне не само чрѣзъ жертвена практика. Въ множество случаи „курбанътъ", — особено у християнскитѣ народи, запазили прѣживѣлици отъ езическитѣ обреди, — има стойность на проста магия и е приравненъ подпълно къмъ оння нагледъ „подрелигиозни" срѣдства, чрѣзъ които прѣко, безъ да се прибѣгва до молитвата и помощьта на богове или духове, се цѣли сбъдването на опрѣдѣлени желания. Суевѣрието на всички народи допуска възможностьта да се уведатъ чрѣзъ избрани думи и дѣла, чрѣзъ заклинания и магии, по аналогия или по симпатия, такива редици факти, които отговарятъ на единъ съкровенъ идеалъ, недостижимъ по естественъ пѫть. Отъ това становище тъкмо трѣбва да се разбиратъ и нѣкои приеми при полагане основитѣ на нова кѫща или при избиране на мѣсто за нова кѫща. Ако въ едни случаи закланото животно трѣбва да придаде на сградата всички свои потенции, чрѣзъ простия актъ на вграждането, въ други случаи редица дѣйствия иматъ значение на магическо-символическо отгадаване, дали е полезно да се строи тукъ или тамъ, дали обитателитѣ ще бѫдатъ здрави и щастливи, или не.

Така въ Украйна, при започване нова кѫща, изсипватъ нощѣ въ ѫглитѣ ръжъ и слагатъ хлѣбъ и чаша вода. Ако нѣщата останатъ небутнати, очаква се добро; ако пъкъ сѫ намѣрени, „тамъ чорты будуть товктысь". Добро мѣсто за градежъ се смѣта и гдѣто лѣга рогатиятъ добитъкъ.[3] Пакъ тамъ, когато селянинътъ ще строи кѫща, взима малко пръсть и отива при врачката, да му познае тя, дали мѣстото е добро. Или той спи на мѣстото, и ако сънува приятни сънища, захваща да гради. Или се слагатъ деветь чаши вода, и ако водата на заранъта се окаже по-малко, не се строи.[4]

[1] Че вмѣсто цѣлото животно понѣкога се принася само кръвьта му, като съ нея се багри статуята на бога, олтаря, фетиша и пр., знаемъ добрѣ отъ примѣри у древни културни народи и у днешни некултурни. На о-въ Мадагаскаръ извѣстни камъни, почитани като въплощение на божества, биватъ попръсквани съ кръвьта на жертвитѣ. Хтоническитѣ богове и демони, героитѣ и мъртвитѣ изискватъ още въ епохата на развитата гръцка религия кръвь, и кръвьта, а не тлъстината или месото, е за тѣхъ най-желаното нѣщо било при жертвуване на животно, било при жертвуване на хора въ една първобитна епоха. F. von Duhn, „Rot und Tod", Archiv für Religionswissenschaft IX (1906), 22.

[2] H. Hubert et M. Mauss, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", L'Année Sociologique II (1899), 38.

[3] Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія. Кіевъ 1890, 28.

[4] Dr F. Kaindl, Beilage zur Allgem. Zeitung 1899, № 196, съ отпратка къмъ Globus LXXI (1897), № 9.

Въ областьта на Нишава, въ днешна източна Сърбия,[1]) нѣкои носятъ въ кърпа пръстъ отъ мѣстото, гдѣто ще се строи, при „вражалцитѣ“, да „познаятъ“ дали мѣстото е добро и здраво за кѫща. И каквото тѣ кажатъ, това се прави. Обичаятъ ставалъ отъ день на день по-рѣдъкъ. По тая и по други мѣста въ Сърбия се прави и т. н. „опитване“ на землището, гдѣто ще се издига нова кѫща. Тамъ, гдѣто ще се постави темельтъ, домакинътъ оставя вечерьта единъ хлѣбъ и на него пълна чаша вино, покрита съ кърпа; мѣстото се заграждa, да не би да дойдатъ нѣкои животни, и на зараньта се гледа: ако има промѣна или липсува отъ виното, то мѣстото не е чисто и здраво, и тамъ не бива да се строи. Позната е още и тая практика, за да се опрѣдѣли дали мѣстото, избрано за строежъ, е щастливо. Поставятъ се четири камъка на четири мѣста, гдѣто се мисли да бѫдатъ четиритѣ ѫгли на кѫщата, и се гледа на другия день, какво има подъ камънитѣ. Ако се намѣри подъ тѣхъ и най-малката живина, мѣстото е щастливо; не се ли намѣри, камънитѣ се мѣстятъ на друго мѣсто. Нѣкои изпитватъ за сѫщото, като поставятъ на земята чаша вино и нѣколко зърна пшеница, точно прѣброени. Ако на сутриньта намѣрятъ чашата пълна и зърната непокѫтнати, мѣстото е щастливо, и градежътъ захваща. Така сѫщо се гледа, дали четири чаши, пълни съ брашно и поставени на мѣстото, гдѣто ще се копае темель, слѣдъ като прѣнощуватъ, оставатъ пълни или сѫ наченати: ако сѫ начѣнати, не е добрѣ да се гради на това мѣсто. Нѣкои пъкъ затварятъ стадо овци въ ограда на мѣстото, гдѣто искатъ да издигатъ кѫща, и ги оставятъ да прѣнощуватъ. На която страна изберätъ легло овцитѣ, тамъ се смѣта най-добро мѣсто за градене.[2])

С. Трояновичъ,[3]) като навежда тия примѣри, мисли за послѣдния, че указвалъ на „възможностьта да се колятъ или горятъ тѣзи затворени овци, като жертва на землището, за иззиждане кѫща.“ Фридрихъ Краусъ,[4]) цитирайки подобни случаи отъ сръбскитѣ земи, мисли, че животнитѣ, намѣрени подъ камънитѣ, били „първата жертва за постройка,“ или „пратеници на земнитѣ духове“, които трѣбва да даватъ позволение за постройката. Въ дѣйствителность, тукъ се касае за единъ видъ прогностическа магия, при което появата на живини или спирането на домашнитѣ животни за леговище указва, — за умствения строй на селската маса, — прѣко на щастливъ изборъ за собствено жилище. Примѣритѣ

[1]) В. Николић, „Из Лужнице и Нишаве“, Срп. Етногр. Зборник XVI (1910), 263; С. Трояновић, „Главни срп. жртвени обичаји“, тамъ, XVII (1911), 52.

[2]) Въ Босна и Херцеговина (спец. около Zepce), когато нѣкой науми да прави кѫща, взема единъ изверъ и една плоча и ги поставя на избраното мѣсто да прѣнощуватъ. Сутриньта гледа, има ли подъ тѣхъ нѣщо живо. Ако има (мравка, червей и т. н.), то значи че ще бѫде щастливъ по челедь при строежъ. Други гледатъ пъкъ, дали чаша вино, отъ това що се пие на Божичъ, ще остане прѣзъ нощьта пълна навълъ (щастие), или ще се намали (нещастие). Трети гледатъ, дали подъ оставената сребърна пара има нѣщо живо; дали сѫ запазени цѣли оставенитѣ кукурузени зърна; и пр. T. Dragičević, Glasnik zemaljskog muzeia XIX (1907), 326.

[3]) Српски Етногр. Зборник XVII, 52.

[4]) Fr. S. Krauss, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven. Münster 1896. 139; срв. и Mittheilungen der Anthrop. Gesellschaft XVII, 17.

у Andree[1]) и Sartori[2]) показватъ, че тукъ нѣма никакви психологически прѣдпоставки за жертва и че на лице е само единъ оракулъ за бждащето, — както при наведения горѣ обичай у арабитѣ да садятъ растение и да гледатъ, дали то ще вирѣе или ще изсъхне. Такъвъ смисълъ има напр. и обичаятъ, да се поставя мартеницата отъ 1 мартъ, щомъ бжде съгледана лѣстовица или щъркъ, подъ нѣкой камъкъ и да се вдигне този камъкъ на Видовденъ (15 юли), за да се види какво има подъ него: ако сж се завъдили мраве, дѣцата прокобяватъ, че ще има много овци; ако ли черни бубулечки — ще има биволи и биволици, и т. н.[3])

На срѣдата между жертва и магия стои обичаятъ у шведи и норвежци, основанъ еднакво върху прѣдставата за духове-собственици и върху тая за отгадаване щастливото начинание. Въ скандинавскитѣ земи е разпространено вѣрването, сходно съ това за нашитѣ таласъми, че всѣки изворъ, всѣко дърво, всѣка планина, всѣка сграда има своя духъ („Radande“, или „Haldde“), мисленъ като особно сжщество, що ги обитава. Той спада къмъ кржга на подземнитѣ елфи, които трѣбва да бждатъ запитани, кога нѣкой ще строи нова кжща. Позволението се взима, като се изкаже на мѣстото съ високъ гласъ намѣрението да се строи и като се оставятъ тамъ единъ день по-рано уредитѣ за градежъ. Съгласието на духоветѣ е дадено, щомъ въ тишината на нощьта се чуе коване, чукане, шумъ отъ работа: бѣлѣгъ, че духоветѣ ще помагатъ при градежа и че всичко ще върви добрѣ. Въ Швеция, кога се гради нова кжща, поставя се подъ основния камъкъ и послѣ подъ покрива нѣкоя монета: платата, за да се укроти духътъ на мѣстото и да се спечели благоволение за домакина.[4]) — Изобщо взето, елфитѣ напомнятъ съ много свои черти нашитѣ самодиви. Като тѣхъ тѣ иматъ крила, завързватъ любовни сношения съ хора, обичатъ танецъ по полянитѣ, но понѣкога ставатъ и опасни, затова въ Швеция има въ тѣхна честь олтари, гдѣто се жертвува за болнитѣ. Когото ударятъ, получава болесть, схваща се. Отъ въздуха тѣ мѣрятъ съ стрѣли и умарятъ.[5])

Нашиятъ „курбанъ“ при постройка сумира, по всичко сждено, едно по-сложно развитие, въ което влизатъ нѣколко различни откъмъ потекло и основно значение елементи. Прѣди всичко, той е могълъ да бжде нѣкога истинска жертва; отчасти се взима за такава и днесъ. Щомъ мѣстото има свой духъ, който трѣбва да бжде спечеленъ, принася му се даръ, коли му се курбанъ, който продължава да се практикува дори и кога изчезне вѣрата въ тоя духъ, по силата на битовъ консерватизъмъ. Или, щомъ сградата стои подъ покровителството на особенъ стопанъ, духъ на прадѣдитѣ или другъ нѣкой добъръ духъ, тоя стопанъ трѣбва да бжде нахраненъ, за да се изпроси благоволението му. Първо-

[1]) Ethnographische Parallelen, 24.
[2]) Zeitschrift für Ethnologie XXX, 3.
[3]) П. Р. Славейковъ, сп. День I (1875), брой 7.
[4]) H. F. Feilberg. Zeitschrift d. V. f. Volkskunde VIII (1908), 273—274.
[5]) E. Mogk. Grundriss der germ. Philologie. hrsg. von H. Paul III[2], 288.

начално жертвата се мисли, съвсѣмъ натуралистически, като необходима или добрѣ дошла крѣпителна храна за богове и демони; послѣ, когато постепенно настжпва извѣстна спиритуализация, духътъ или богътъ се задоволява само съ миризмата на жертвеното животно, той не го яде, ядатъ го вѣрнитѣ жертвуватели.[1]) Така, по прѣживѣлица отъ нѣкогашната обредность и поради изостанала духовна култура изобщо, се мисли често и днесь, и правъ е Д. Мариновъ, етнографътъ, когато пише за у насъ, че невидимитѣ духове, добри и лоши, не само ядатъ, но и пиятъ, та споредъ това тѣхно човѣшко свойство се нагажда и почитанието имъ. „Прочее, когато имъ се молимъ за помощь или пощада, или когато имъ благодаримъ за направеното добро, нашата молба ще хване по-вече мѣсто, ако принесемъ нѣщо за ядене и пиене... И какво друго ще бжде принесено за жертва, ако не това, което човѣкъ изкарва съ своя трудъ, съ своя потъ; това, съ което се самичъкъ той храни, което той пие. Само че това нѣщо трѣбва да бжде по-хубаво, по-чисто, по избрано".[2]) Такъвъ е смисълътъ на жертвоприношението и въ най-древни врѣмена. У египтянитѣ напр. то „копира буквално", по думитѣ на Жоржъ Фукаръ, приготвянето на храна за живитѣ, и церемонията нѣма нищо мистическо или символическо, както искатъ да вѣрватъ нѣкои учени, що иматъ прѣдъ видъ късни фази на индийската или еврейската жертва. При жертвуването на бика напр., главното обредно животно у египтянитѣ, ние имаме просто актъ, съ който бикътъ бива убитъ и приготвенъ за обѣдъ на божествената личность, както това се прави и за обѣда на хората.[3]) Индийцитѣ отъ ранна ведическа епоха не мислятъ по-друго-яче. Жертвата тукъ се състои, спор. Барта, „въ принасяне на храни, съ които се прѣпитава самиятъ човѣкъ — млѣко и неговитѣ продукти, разни видове плодове, вода; и между животнитѣ прѣдпочтително домашнитѣ видове".[4]) Така и въ най-стария римски култъ даровetѣ или приноситѣ за бога зависятъ отъ натуралното стопанство на народа и се състоятъ, по думитѣ на Висова, „отъ това, що човѣкъ жъне и самъ яде", т. е. отъ първитѣ плодове, отъ първитѣ рожби на пролѣтъ, отъ празничнитѣ гозби на селянина, и т. н.[5])

Ако, слѣдователно, при градене кжща се коли нѣкакво животно и съ кръвьта му се оросява основния камъкъ, това може да бжде обредна прѣживѣлица отъ единъ мирогледъ, споредъ който духоветѣ иматъ материални нужди и тѣхната благосклонность се купува съ хранителни приноси. Мирогледътъ запазва реалната си сила и въ други случаи, когато напр. въ честь на олицетворената кокоша болесть, т. н. Мрата или Мратинякъ, се коли за курбанъ черна кокошка или черно пиле, или

[1]) Срв. V. Henry, Le Parsisme. Paris 1905, 161—162.

[2]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 249.

[3]) G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative. Paris 1912. 140, 143.

[4]) A. Barth, Journal des Savants, 1898, 45; срв. G. Foucart, ц. с. 165.

[5]) G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 345.

когато за чумата се коли черна кокошка на зимния св. Атанасъ,[1]) при което черната боя има тукъ своето магическо значение, както при индийското жертвоприношение на черъ овенъ за постройка, както при българското жертвуване на черъ овенъ за домашния „намѣстникъ“ въ Родопско, или както при чернитѣ кокошки за умилостивяване демонитѣ на болеститѣ у древнитѣ римляни и днешнитѣ нѣмци.[2]) Родопскиятъ „намѣстникъ“ показва съвсѣмъ явно, колко живо се държи по нѣкждѣ у насъ вѣрата, че духътъ-покровитель трѣбва да бжде храненъ и поенъ, защото инакъ се сърди и вдига милостьта си. А прѣдставата за тежки болести, особено за чумата и другитѣ опасни епидемии, като жадни за ядене и пиене и способни да бждатъ отстранени чрѣзъ гощавка, е твърдѣ разпространена между народа ни.[3])

Не по-малко старинна прѣживѣлица отъ жертвена практика имаме у насъ въ обичая на павликянитѣ, да говори нѣкой старецъ прѣдъ сложената за самодивата или за светеца гозба: „Азъ ти принасямъ тая жертва, а ти дай доброчестина“: или (вмѣсто второто): . . . „ не прави нѣкоя щета“, ... освободи ни отъ тази и тази бѣда“. Кой нѣма да съпостави съ тѣзи обредни наричания, основани на правно-политическото do, ut des (давамъ, за да дадешъ), договорътъ, що сключва съ боговетѣ жрецътъ у древнитѣ индийци? Убѣденъ, че жертвата е необходима за силата и живота на небеснитѣ обитатели, жрецътъ говори на богъ Индра напр.: „Пий сома, задоволи жаждата си; послѣ помисли да доставишъ съкровища“.[4]) Така и у древнитѣ германци приносътъ за боговетѣ почива често на прѣдставата за отплата, а не на принципа за благодарность: „Азъ ти дарявамъ това, за да ми даришъ и ти нѣщо“. Сѣверногерманскитѣ хероическо-божествени саги Hávamál казватъ прѣко: „По-добрѣ е съвсѣмъ да се не молишъ, а да жертвувашъ много; дарътъ

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ. XVIII, 172; XXVIII, 89, 200, 355.

[2]) Срв. J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 6.

[3]) Че болеститѣ се олицетворяватъ въ мжже и жени, които иматъ сжщитѣ потрѣбности, както и хората, и които особено обичатъ хубава храна, показва една приказка за треската, записана въ Прилѣпъ (СбНУ. XIV, 103). Тукъ болестьта влиза у богатия, тресе го редовно и яде до насита отъ разнитѣ понуди, що носятъ приятели и близки на богатия. — Болкитѣ, „благи и медени“, се умилостиваватъ по нѣкждѣ съ кравайчета и прѣсни пити (СбНУ. IV, 111). — За да умилостивятъ чумата, въ Гюмюрджинско варятъ халва отъ петмезъ и ирмиково брашно, и всѣка столанка поставя вечерь малко отъ халвата въ килера, да го изяде прѣзъ нощьта „лелята“. Тая обича да лежи въ вълна и се явява по нѣкога на домашнитѣ въ кжщата, гдѣто е избрала да живѣе и гдѣто не взима никаква жертва (Родопски Напрѣдъкъ VI, 220). — Чумата — силаница се явява на сънь и поржчва на нѣкого да я отведе на друго мѣсто. Тогава той вече прѣсенъ хлѣбъ, намазва го съ медъ, взема соль и вино и прѣдъ изгрѣвъ-слънце отнася всичко това на указаното мѣсто, гдѣто го оставя. Вѣрва се тогава, че болестьта се прѣкратява тукъ (З. Княжески, Ж М Н П р. 1846, дек., 212). — Въ Габровско — Казанлъшко, кога върлува нѣкоя болесть, слага се вечерь подъ кумина хлѣбъ, соль и вода, че като дойде болестьта прѣзъ кумина, да се улови у тѣхъ, а не у хората. Раздаватъ сжщо и медени питки, „да си ходи тя медена“ (СбНУ. III, 141). — Въ Кюстендилско болеститѣ (чума, холера) се мислятъ като жени или баби съ рошави коси и съ стрѣлки въ гърненца; ходятъ по кжщитѣ и стрѣлятъ по хора и добитъкъ (Н. Ц. Любеновъ, Баба Ега, 41, Самовили и самодиви, 17; Й. Захариевъ, Кюстендилско Крайще, 147). Послѣдната прѣдстава ни напомня скандинавскитѣ елфи (стр. 282) и класическото изображение на морътъ въ Илиада, пѣсень I.

[4]) Срв. H. Oldenberg, Religion du Véda, trad. V. Henry. Paris 1903, 273; и моя очеркъ: „Буда и будизмътъ“, Бълг. Прѣгледъ VI (1900), кн. VIII—X, отд. отп. 14.

извиква всѣкога отплата".[1]) Арабскиятъ пратеникъ Ибнъ Фадланъ свидѣтелствува за тоя възгледъ у шведитѣ отъ IX вѣкъ: „Азъ ти донесохъ тоя даръ", казва прѣдъ идола просительтъ; „азъ желая да ми пратишъ купувачи", и пр.[2]) Но ако жрецътъ или просительтъ попада само по изключение на тая старинна концепция за своята власть надъ боговетѣ, гдѣто жертвата не е вече смиренъ даръ и не говори за зависимость и покровителство на смъртния,[3]) у насъ домакинътъ стои на почвата на страха и на умилостивяването, и тѣ важатъ толкова за самодивитѣ и другитѣ пакостни духове, които не трѣбва да нападатъ кѫщата, не трѣбва да причиняватъ болести, не трѣбва да обричатъ на сиромашия и тегло човѣка, колкото и за влѣзлитѣ въ тѣхнитѣ права християнски светци, тъй сѫщо способни да се гнѣвятъ и да състрадаватъ, да наказватъ и да издигатъ.[4])

Но, редомъ съ тая идея, въ нашия съврѣменъ курбанъ се примѣсва една друга, която не свидѣтелствува тъкмо за голѣмъ напрѣдъкъ на религиозното съзнание въ нови дни, и която и другадѣ се срѣща тѣсно съчетана съ по-високитѣ форми на обреда. Колкото и да се изключватъ на теория жертва и магия, на практика, исторически, тѣ се влияятъ взаимно, пораждайки странни компромиси. Основата за сближение е дадена чрѣзъ интимната мисъль, да се употрѣбятъ всички срѣдства, за да се постигне желаната цѣль; поводътъ пъкъ лежи твърдѣ близко, щомъ и официаленъ нѣкога обредъ и запрѣтена магия си слу-

[1]) E. Mogk, Archiv für Religionswissenschaft XV (1912), 425.

[2]) E. Mogk, Abhandlungen der sächs. Gesellschaft für Wissenshaften, phil. — hist. Kl. XXVII (1909), 605.

[3]) Гледището, че жертвата първоначално не е благодарственъ или умилостивителенъ подаръкъ за боговетѣ, а магическо принуждение, е обосновано у K. Th. Preuss, Globus LXXXVI (1904), 108 нт.; Archiv für Anthropologie, N. F. I (1903), 139 нт. — W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. II, Th. II (1906), 338 нт., сѫщо извежда всички жертвени обичаи, въ послѣдната имъ основа, отъ магически прѣдстави, и отхвърля традиционната теория, която смѣта тъкмо формитѣ на жертвата у културнитѣ народи (даряване и спечелване благоволѣние) за първоначални и всеобщи. — Това гледище се сподѣля и отъ Fr. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. Giessen 1915, 9, 105, който приема, частно за Гърция, че „че жертвенитѣ дѣйствия сѫ имали нѣкога магическо значение, ала още рано, толкова рано, щото отъ старото схващане остават само незначителни слѣди, бива прокаранъ възгледътъ, какво жертвитѣ били дарове, чрѣзъ които, както чрѣзъ даровстѣ за човѣшки царе, трѣбвало да се настрои милостиво къмъ човѣка волята на божеството". — E. Mogk, Abhandl. der sächs. Ges. f. W. XXVII, 601, сѫщо поддържа възгледа, че въ еволюцията на понятията тъкмо оная фаза, смѣтана обикновено за втора, е първоначалната, изходната. Спор. Могка, първобитниятъ човѣкъ има само страхъ прѣдъ високитѣ сили, били тѣ духове или антропоморфични богове; тѣ не сѫ за него добри, и молитвата му тукъ е неумѣстна. „Поиска ли да добие нѣщо отъ тѣзи сили свръхъ него, той си служи или съ магии, за да ги принуди, да ги насили — и религиозно-исторически погледнато това е по-старата форма — или съ даръ, приносъ, за да прѣдизвика високото сѫщество къмъ отплата: това е по новата форма: тя прѣдполага, че дареното сѫщество е влѣзло въ социалния съюзъ на сѣмейството или на общината.

[4]) Консерватизмътъ на българската „християнска" набожность, усвоила неведнъжъ идеитѣ на езическата демонология и жертва, личи напр. въ това, че селянинътъ въ Кюстендилско, „ако ходи да пали свѣщь и да взема причастие, прави го само отъ страхъ да не разсърди Бога, когото схваща по-вече като зло сѫщество и, за да го умилостиви, принася му жертви, като прави курбанъ . . . „Курбанье, курбанье требе да правите вие, селяньe, смъ по нетъ най-малко, ако искате свети Ѓьорѓи, св. Илия, св. Петъръ, св. Богородица и св. Димитъръ да ви чуван", говорѣла една „светица" — бабичка, която била много слушана тждѣва. Н. Захариевъ, Кюстендилско Крайще, 144.

жатъ съ словесни наричания, характерътъ на които показва доста допирни точки.[1]) Не е ли разликата между молитва и заклинание само тамъ, че молитвата се обръща къмъ единъ личенъ богъ, когото убѣждава, когото настройва снизходително, а заклинанието иска да улучи самата същность на нѣщата, почивайки върху чародѣйната сила на словото и причинната му връзка съ самитѣ нѣща? Още въ самото си начало жертвата включва нѣкои магически прѣдстави и похвати, бидейки тия по-старото и по-яко вкоренено въ умоветѣ; сигурно обаче, съ течение на врѣмето, магията изпъква толкова по-вече на видно мѣсто, колкото по-отвлѣчена става прѣдставата за бога и колкото по-малко задоволява официалниятъ култъ интереса на широката маса, да иматъ и частнитѣ лица въ свои ръцѣ властьта надъ демони и природни сили, отъ които ежедневно зависи съдбата имъ, здравето имъ, прѣпитанието имъ. Колкото единъ умъ по-малко долавя логиката на нѣщата и колкото по-жалъкъ сочи той въ суровата борба за съществуване, мъчейки се да опази животъ и имотъ, толкова по-вече се засилва волята за противодѣйствие и закрѣпване; и магията, основана на прастари закони на мисъльта, дохожда тогава като вѣрно срѣдство за самозащита.

Ето защо, когато трѣбва да се основе новъ домъ, изпросва се не само милостьта на разни духове, но се и вкематъ мѣрки за прѣдотвратяване на множеството лошотии, що заплашватъ сграда и домочадие. Прѣди всичко, трѣбва да се оздрави („санира") почвата чрѣзъ една демонологическа процедура. Въ западна България, щомъ намѣрятъ селище за нова къща, „лѣкуватъ" го по особенъ начинъ. Взематъ именно „неначната" или „мълчана" вода и турятъ въ нея всѣкакви бурени и билки, брани на Еньовдень: между тѣхъ съ т. н. „самодивски" или „омайни билки" — иглика, вратика, кумуника, чемерика, перуника, росенъ и тентява. Водата въ мѣдника се покрива съ новъ чистъ месалъ, а мѣдникътъ се слага насрѣдъ новото гумно. Прѣзъ нощьта, въ тайно врѣме, бабата магьосница, гола-голеничка, сипва вода отъ мѣдника въ изкопанитѣ като ограда на селището копки и заклева самовили, юди, змѣйове и други дихания, да бѣгатъ отъ това мѣсто. Заклеването гласи:

Самодиви, самовили,
И вие лоши юди,
И вие бѣли русалки,
Сиви, шарени змеюве!
Ако тук сте седели,
Ако тук сте дворили,
Сѫг си бежете пусто горо,
Пусто горо тилилейско!

Това заклеване се повтаря при всѣка копка. Завърши ли обиколката, бабата дохожда на мѣстото, гдѣто ще се копае яма за къщата, и тамъ сипва вода наоколо, съ същото заклеване. Послѣ изкопава по-дълбокъ трапъ и заравя въ него билкитѣ. На това мѣсто става отпослѣ дръвникъ, и тамъ никой не смѣе да спи. Всичкото това „лѣкуване" трѣбва да се свърши догдѣ е потайно врѣме. — Свещеницитѣ броятъ обреда за магия и гонятъ бабичкитѣ, затова тия го вършатъ съвсѣмъ тайно.

[1]) Срв. H. Oldenberg, Religion du Véda, 287—288.

Самитѣ свещенници отгонватъ злитѣ духове съ светена вода и ръсене новото жилище. Въ трѣбника имъ има молитва за случая, която завършва съ думитѣ: „Хотащихъ въ немъ жити ѿ всакаго навѣта сопротивнаго свободи́.“[1])

Новата кѫща се смѣта за опасна, понеже тамъ, както и въ всѣко необитавано здание или мѣсто, живѣятъ демони, които се гнѣвятъ на хората. Споредъ староеврейската и старохристиянската народна вѣра, въ пусти или уединени или разрушени кѫщи обитаватъ врѣдни духове, затова тамъ не бива да се ходи или стои.[2])

Трѣбва да се отбѣлѣжи още, че у насъ, кога се положатъ на чечиритѣ ѫгли на трапа за кѫщата четири четвъртити камъни, наречени „темели“, тѣ се поръсватъ съ вода, и най-старият мѫжъ отъ кѫщата ще поседне на всѣки отъ тѣхъ.[3]) Това е очевидно магия за трайно живуване и засѣдане на домакинството.[4]) На мѣстото, гдѣто ще бѫде огнището, се закопава, слѣдъ поръсване съ неначната вода, въ която сѫ натопени споменатитѣ бурени и билки, една плоча; послѣ поръсването буренитѣ се закопаватъ подъ плочата, и огнището се смѣта така недостѫпно за лошитѣ духове. Готово ли е огнището, двѣ моми донасятъ огънь и пепель отъ двѣ роднински кѫщи, а най-старата жена поръсва плочата съ неначната или (ако има) съ светена вода, подклажда главнитѣ съ съчки и слама, прѣкръстя се и благославя: „Дай Боже, на това огнище къкрали и кипѣли голѣми грънци по сватби, кръщенета и сборове! Дай Боже, палили се пещи и черепни съ хлѣбове по косачи, колачи и жетвари; кѫтоветѣ били пълни съ дѣчица. и огнището никога не огасвало!“ Всички казватъ „аминъ“, а жената се навали и задухва огъня да пламне. Споредъ цвѣта и посоката на пламъка гадаятъ за бѫдната сѫдба на новата кѫща и на сѣмейството.[5])

Въ Охридско, между друго, при постройка на нова по-хубава сграда обѣсва ѝ се или се завързва чесновъ лукъ, за да не урочаса. Такава магия се прави и кога нѣкое младо дръвче напрѣдва много въ растенето си, все за да не бѫде урочасано.[6]) Така и новогръцката народна клетва σκόρδο στὰ μάτια σου, т. е. „чесънь въ очитѣ ти!“ почива на вѣрата, че чесънътъ магически унищожава лошия погледъ.[7])

Най-сетнѣ, редомъ съ всичко това, което е завѣщана отъ старината езическа религиозно-магическа практика, иде прѣдписваната отъ църквата церемония на освещение съ светена вода и молитва, което тъй сѫщо

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ. XVIII, 5—6.
[2]) J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 20
[3]) Д. Мариновъ, ц. с. 10.
[4]) Когато въ нѣкои мѣста на Русия ходи по Коледа обредната маска Маланка, тя бива поканена да седне по кѫщитѣ: „Сядь же у насъ, та посидь, щобъ у насъ все добро садилосъ: курп, гуси, качки, рой и старости.“ Б. М. Яцимирскiи. Этногр. Обозрѣнie 1914, № 1—2, 64. Срв. и нашето присѣдане на Игнажденъ, основано пакъ на магическата прѣдстава за извикване сходното.
[5]) Д. Мариновъ, ц. с. 14—15.
[6]) К. Шапкаревъ, Сборникъ VII, 199.
[7]) Срв. B. Schmidt, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XVI (1913), 582.

е въ основата си „лѣкуване“ мѣстото отъ зли духове, само че съ помощьта на християнскитѣ обреди и на християнскитѣ високи сили. Първоначално духътъ, що стои като покровитель на кѫщата и пази челедьта и стоката или прѣдупрѣждава за нѣкое нещастие и прѣдстоеща напасть, е виденъ членъ на сѣмейството, отдавна починалъ: войвода, попъ, владика, селски първенецъ, и др. Когато християнскитѣ прѣдстави започватъ да измѣстватъ старинскитѣ вѣрвания, вмѣсто духа-стопанинъ почва да се тачи светецътъ, праздникътъ на когото, по новия календарь, се е падалъ въ деня на домашното тържество. Така се установява службата или курбаньтъ въ България.[1]) Покрай главнитѣ четири вида курбани у насъ: сѣмейни, еснафски, общоселски и общински, има единъ особенъ видъ за въ случаи, когато въ нѣкое сѣмейство не траятъ дѣцата. Тогава се обѣщава на нѣкой светецъ, да му се служи всѣка година, и ако молбата бѫде послушана, обѣщанието се държи редовно. Това става и когато сѣмейство е прѣтърпѣло друго нѣкое нещастие.[2])

Въ западна България има единъ интересенъ обичай въ такъвъ случай, който пакъ ни отвежда къмъ обредното освещаване на нова сграда. Когато именно се повтори нѣкое нещастие (градушка, наводнение, пожаръ) по имота или мине нѣкое премеждие на човѣка (болесть, давене въ рѣка, избава отъ хайдути), лови се новъ оброкъ или нова служба. За такъвъ праздникъ се брои или деньтъ на опасната случка, или деньтъ на светеца, избранъ по особенъ начинъ. Изборътъ се извършва като се запалятъ и прѣкадятъ три вощени свѣщи и се парекатъ на трима светци. Която свѣщь хване отреденото момче или пострадалиятъ, на нея ще се прави и оброкъ. Старитѣ казватъ: „Хайде нека е честитъ и благословенъ светецъ Св. Илия, Св. Гьорги“, и т. н. (който се е падналъ), а другитѣ отговарятъ: „Аминъ“. Послѣ отиватъ на новото мѣсто за оброкъ, — ако се касае за общоселски праздникъ, — тамъ свещеникътъ свети вода, ръси мѣстото, сипва отъ светената вода въ дупката на кръста, послѣ правятъ курбанъ, ядатъ и пиятъ. По сѫщия начинъ се лови и новъ съборъ, ако селото е било нападнато отъ чума или други общи нещастия.[3]) Както новопокръстенитѣ християни на Мадагаскаръ употрѣбятъ нафора и вино отъ причастието като магическо лѣкарство, въ духа на старата си религия, която още владѣе духа имъ.[4]) — при което съвсѣмъ независимо стои въпросътъ, доколко това християнско таинство не възлиза само къмъ забравенъ езически обичай,[5]) — така православнитѣ българи „ловятъ“ оброкъ, светецъ и съборъ по единъ начинъ, който се осланя на прастари способи за спечелване високо покровителство.[6])

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 213, 535, 541.
[2]) К. Шапкаревъ, СбНУ. VII, 185.
[3]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 540, 543, 545.
[4]) Подобни факти у G. Mondain, Des idées religieuses des Hovas. Cahors 1904, цит. у A. von Gennep, Religions, Moeurs et Légendes. Paris 1908, 92.
[5]) R. M. Meyer, Archiv fur Religionswissenschaft IX (1906), 420.
[6]) Обръщайки внимание на обичая въ Мадагаскаръ, както и на своеобразното християнско „молене“ въ Мексико чрѣзъ танци (вж. Кукери и русалии, гл. VI), A. von Gennep мисли, че тѣ ни даватъ нагледенъ примѣръ за механизма на промѣнитѣ, що изпитва една

И така, курбанътъ за нова сграда има споредъ разни мѣста, разни епохи и разни култури доста различни значения, и въпросъ на правилна анализа въ всѣки специаленъ случай е, да се разкрие истинскиятъ му коренъ, като се вематъ въ внимание и постепеннитѣ наслоения отъ идеи и прѣдстави. Заслужва да се изтъкне, че обичаятъ да се коли нѣкакво домашно животно при освещаване нова постройка намира по нѣкждѣ толкова широко приложение, щото въ Гърция напр. черъ пѣтелъ се коли при отварянето на една каменна кариера, и волъ, агне или гълѫбъ — при спускането на току-що готовия корабъ. Съ кръвьта на закланото животно се прави кръстъ (християнска символика) на покрива, както се прави кръстъ и върху основния камъкъ на осветеното отъ свещеника здание.[1])

II

Независимо отъ тия обреди, или въ тѣсна връзка съ тѣхъ, всеобщо познато е повѣрието, че всѣка кѫща, всѣка сграда, всѣка нива има своя духъ-покровитель, който се нарича стопанъ, домакинъ, намѣстникъ, или съ чуждитѣ думи сайбия, стихя и най-често таласъмъ. За домакина-притежатель е важно не само да спечели чрѣзъ единъ-единственъ наченъ актъ благоволението на силитѣ, що владѣятъ надъ сѫдбата и надъ имота му, но и да осигури за винаги помощьта на единъ благосклоненъ духъ, който да стане нѣщо като специаленъ, частенъ стражъ за мѣстото, да защищава интереситѣ, свързани съ него, и да прѣмахва лошитѣ напасти отъ сгради и обитатели. Стопанътъ сѣкашъ „табуира" нѣщата, които спадатъ подъ неговата власть; той дѣйствува и положително, приумножавайки жизненитѣ блага, и отрицателно, отстранявайки щетитѣ. Тази идея е една отъ прастаритѣ вѣрски придобивки на човѣчеството, и нейното упорито задържане до най-ново врѣме, всрѣдъ маситѣ на културнитѣ народи,

религия (поне тъй фиксирана теоритически, както е християнството) при прѣнасянето си въ нѣкоя нова срѣда. „Очевидно тукъ биватъ използувани старя практики, които просто се включватъ, като се смятатъ мѣстно за правовѣрски". Така трѣбва да си мислимъ работата и при увеждането на християнството въ Европа, при което важна роля играятъ домашнитѣ неуки свещеници. Тенденцията за промѣна на усвоеното не изчезва още, докато мисионерътъ, що покръства, е чужденецъ, гръкъ въ Галия, французинъ или англичанинъ въ Мадагаскаръ, испанецъ въ Мексико и пр. Мисионерътъ е посветенъ добрѣ въ това, що трѣбва да се вѣрва, той знае хубаво, кои сѫ правилнитѣ обреди. Но покръстенитѣ туземци? „Каквито и прѣдпазителни мѣрки да взима мисионерътъ, у тѣхъ оставатъ било навици отъ прадѣдитѣ, било спомени отъ дѣтинство, било едно несъзнателно разположение да съгласуватъ строя на ума си съ тоя на своитѣ сънародници. Ако такъвъ неофитъ бѫде посветенъ въ духовно звание, той ще окаже още по-малко съпротива за промѣната. И ако въ нѣколко поколѣния или въ една доста голѣма область цѣлото тѣло отъ духовници и мисионери се подбира само отъ мѣстни хора, промѣната е необходима, фатална. Тъкмо това явление се наблюдава навредъ, въ Африка, въ Китай, и пр., и често се четатъ разкази, гдѣто европейскитѣ мисионери се плачатъ за извращенията на проповѣдитѣ си, дори отъ страна на най-ревностнитѣ имъ оглашени. Това явление ще е настѫпило и въ цѣла Европа, по врѣме на покръщането. И тъкмо чрѣзъ влиянието, упражнено така отъ свещеницитѣ, ученици на първитѣ мисионери, азъ вѣрвамъ, че могатъ да се обяснятъ нѣкои отъ мѣстнитѣ прѣправки на християнството". — A. von Gennep. Religions, Moeurs et Légendes, 96–97.

[1]) Срв. J. C. Lawson, Modern Greek folklore, 264, 266.

показва само, на каква жизнена необходимость отговаря тя дори слѣдъ насаждането на по-правилни възгледи върху природа и животъ.

Нашиятъ „домакинъ“, „стопанъ“, и както още се нарича той, прѣдставя само единъ отъ видоветѣ на универсалния типъ демони, покровители на домъ, челядь и имотъ. Той спада къмъ класата на ония малки, добри или лоши, духове, които срѣщаме въ суевѣрието на всички народи, заедно съ съотвѣтната магическа техника за спечелване тѣхнитѣ услуги, за обезврѣждането имъ или за прогонването и унищожението имъ; и тъкмо голѣмото сходство на вѣрвания и на обичаи ни убѣждава, че не се касае тукъ за нѣщо специфично-народностно, — освѣнъ когато имаме прѣдъ очи нѣкои по-особени отсѣнки на прѣдставитѣ, свързани и съ особени названия. За да разберемъ послѣднитѣ, ние трѣбва да държимъ смѣтка за мѣстнитѣ културно-исторически условия; за по-широкото освѣтление на сѫщитѣ явления пъкъ, сравнението трѣбва да се простре върху голѣмъ крѫгъ факти, при което старитѣ културни и съврѣменнитѣ напрѣднали народи даватъ толкова много материалъ, колкото и фолклорътъ на първобитнитѣ далечни племена. Методически важно е, да се изброждатъ както независимо даденитѣ психологически и битови прѣдпоставки, така и успоредицитѣ или сходствата, дѣло на доказано общуване. Покрай названията „стопанъ“, „домакинъ“ и „намѣстникъ“, които сочатъ чисто домашни, — и за които независима успоредица откриваме въ руското „домовой“ или въ индийското Вастошпати, „стопанъ на жилището“, — у насъ има още названията „сайбия“, „таласъмъ“ и „стихя“, които указватъ на влияния, най-малко езикови, отъ страна на двѣ културни сфери, засегнали най-дълбоко бита ни и религиозно-демонологическитѣ ни прѣдстави: християнско-византийската (resp. новогръцката) и турско-мухамеданската.

Т. н. *сайбия* или *сейбия*, както го знае еднакво източна и и западна България, отговаря точно по име и по служба на турско-левантинския духъ (джинъ) „ев-сайбия“ или „ев-бекчиси“.

Населението въ Мала-Азия вѣрва, че въ нѣкои кѫщи има духове-господари (джинове), които биватъ добри и лоши. Лошитѣ правятъ всѣкакви пакости: развалятъ каквото щатъ, изнасятъ храната у съсѣдитѣ, вдигатъ шумъ и прѣчатъ на хората да спятъ или да се чуватъ. Добритѣ, *ев-сайбиитѣ*, наопаки, донасятъ всичко добро отъ съсѣдитѣ въ тая кѫща и се грижатъ за благото на домакинитѣ. Тѣ почистватъ стаитѣ, ако жената е мързелива, и приумножаватъ имотъ и пари. Ев-сайбията е облѣченъ като млада невѣста, окиченъ е съ малки звънчета, по които се познава че ходи изъ кѫщата, има червени обувки, и нѣкога се показва на кѫщнитѣ хора.[1] Османлиитѣ въ Сиваския вилаятъ знаятъ т. н. *ев-бечкиси*, който има видъ на голѣмъ змей или на черъ, стра-

[1] E. H. Carnoy et J. Nicolaides. *Traditions populaires de l'Asie Mineure.* Paris 1889, 362.

шенъ арапинъ, обикновенно невидимъ. Той живѣе въ пуститѣ кѫщи и се чува, кога отваря и затваря вратитѣ; кѫщата тогава се тресе като отъ земетръсъ. Живѣе и въ развалинитѣ сгради, и който никне тамъ, взиматъ му се рѫцѣ, нозѣ или езикъ (за такъвъ казватъ: „Ударилъ го е джинъ, „Джинъ чарпмъшъ“). Освѣнъ него, има и т. н. тарла-бекчеси, „полякъ“, пѫдарь на полето. Той има видъ на голѣмъ змей, който никому не врѣди, ако не се закача.[1]

Таласъмътъ е сѫщо добрѣ познатъ на народноститѣ въ прѣдна Азия. Въ формата tɛlsɛm (тълсъмъ) у турцитѣ и въ значение на западноевроп. „талисманъ“ (магически, омагьосанъ прѣдметъ, който прѣдпазва отъ болести и носи щастие), думата възлиза къмъ срѣдногръцкото τέλεσμα (отъ старогръц. τέλος, въ знач. на посвещение въ мистериитѣ, жертва, оброкъ), отъ гдѣто произлиза и арабското tilsem (омагьосанъ прѣдметъ) и курдското tilisim.[2] Както добрѣ различаватъ нѣкои, талисманътъ се родѣе отблизо съ амулета (— отъ араб. hamala, нося, hamâil, hamalèt, привръзка; или отъ кѫснолатин. amoletum, amoliri, избѣгвамъ, отгонвамъ) и често се смѣсва съ него, ала докато послѣдниятъ е въ основата си пасивно и видимо срѣдство противъ магията, дошла отъ вънъ, първиятъ е самъ омагьосанъ и активенъ и въздѣйствува таинствено-магически върху всичко наоколо.[3] Нѣма съмнѣние, нашиятъ „таласъмъ“ възлиза тъкмо къмъ турската форма, а не къмъ по-старата гръцка. И откъмъ главна прѣдстава той съвсѣмъ не е стариятъ източенъ или сегашниятъ западенъ талисманъ, щомъ у насъ се касае за една одухотворена демоническа сила, напълно индивидуализирана, когато другадѣ имаме само прѣдметъ (не образъ), що отгонва лошитѣ влияния. Тази еволюция на термина ще е настѫпила навѣрно още на турска почва и то така, че арабската дума за магическо прѣдпазване чрѣзъ талисманъ добива едно по-спиритуализирано значение, сродно съ това на „сайбия“ и „домакинъ“. Характерно е, всѣкакъ, че навредъ въ България[4]) мусюлманското насе-

---

[1]) В. А. Гордлевскій, „Изъ османской демонологіи“, Этнографъ. Обозрѣніе XXVI (1914). № 1—2, 15, 19.

[2]) G. Meyer, „Türkische Studien“ I, Sitzungsber der Akademie. Wien CXXVIII, (1893), 68. Срв. Д. Матовъ, СбНУ. VIII, крит. отд. 67.

[3]) W. Wundt, Völkerpsychologie, II Bd., II Th. Leipzig 1906. 202 нт.; Bonheure, La Grande Encyclopédie, Paris II, 871 нт. Срв. Евг. Катаровъ, „Культъ фетишей“, Журналъ М-ва Нар. Просвѣщенія, ч. XXXVII (1912), 305 нт.

[4]) Тия свѣдѣния дължа на г. Мехмедъ Джелиръ, началникъ на отдѣл. за духовенството и вакъфитѣ при Главното Мюфтийство въ София. За родното си мѣсто Добричъ и за Дели-Орманъ той знаеше, че джиноветѣ-пери се дѣлѣли на мѫжки и женски, послѣднитѣ много красиви и наклонни да харесватъ мѫже, съ които се женѣли, за да ги полудатъ. Като билъ миналата 1919 година въ Ксанти, научилъ отъ Халилъ-Ефенди въ с. Киречлеръ слѣдното. Въ кѫщата на Халила нѣкой тропалъ нощѣ вратата, безъ да се види човѣкъ; замѣрялъ съ камъни и строшилъ прозорцитѣ му, пакъ той; влѣзълъ въ една стая и изпочупилъ всичко, що намѣрилъ: поваленъ една бъчва съ 50–60 кг. соль, посрѣдъ бѣлъ день, и я разсипалъ на двора, и т. н. Тогава Халилъ повикалъ единъ ходжа, арапинъ, да му чете, като напусналъ за единъ мѣсецъ кѫщата. Арапинътъ стоялъ самъ въ кѫщата и я отървалъ съ молитви отъ джиноветѣ, ала затова пъкъ умрѣлъ наскоро. Това било прѣзъ 1913 год. — Имало специални ходжи, които знаяли да събиратъ джинове и пери и да имъ заповѣдватъ за изпълване на желанията си. Тѣзи ходжи четѣли на болнитѣ и отгонвали духоветѣ съ мускн (малки книжки, сгънати на три ѫгли) и хамаилъ (по-голѣми книжки, пакъ съ писмо и чертежи). Турцитѣ у насъ знаятъ сѫщо и сайби — т. е. пери, който стои

ление знае 1. т. н. „тълсъмъ“, който пази имотъ и скрито имане и се явява въ видъ на едъръ арапинъ, и 2. т. н. „пери“ — персийското означение за арабския „джинъ“. По-често се говори за **пери́**. Това е духъ, който взима вида на човѣкъ или на животно, обитава кѫщи, стари воденици или дървета, влиза кѫдѣто пожелае, макаръ и да е затворено, и прави да се схващатъ нозѣ, уста и др. на тогова, който мине прѣзъ мѣстото му („пери чарпмъшъ“). Често той излиза като черна змия, и ако нѣкой я убие, става голѣмо нещастие. За да се открие **закопано имане**, коли се курбанъ спор. животното, слѣда отъ което е намѣрена на пепельта (обикновено черъ овенъ).

Стихята у насъ е гръцка (новогръцка) прѣдстава. Обстоятелството, че таласъмътъ-стопанъ се нарича тъй тъкмо въ краища, които изпитватъ по-силно гръцко влияние (Македония) или знаятъ погърчени колонии (напр. Арбанаси до Търново), както и фактътъ, че въ сѣверна и западна България изобщо това име е непознато,[1]) явно указватъ на заемка отъ нашитѣ южни съсѣди. Стихята (стия) е ту кѫщенъ духъ, който има по нѣкога видъ на змия, ту воденъ духъ, що се показва като жена съ разплетени коси и завлича хората въ глъбинитѣ на рѣката. Въ това двойно значение ние се натъкваме и на стихиитѣ, στοιχειά, у гърцитѣ. Това сѫ, спор. случая, добри или лоши духове, що обитаватъ ту сгради, ту рѣки, и плашатъ или покровителствуватъ хората, излизайки въ видъ на сѣнище, змия или друго животно. Слѣдейки исторически и по документи тѣхната поява въ фолклора, ние дохаждаме до класическата прѣдстава за στοιχεῖα τοῦ παντός, „елементи на вселената“, у Платона, при което тия първични елементи — именно огънь, вода, въздухъ и земя — се мислятъ по-късно като одушевени чрѣзъ особени духове. Въ философската терминология на Емпедокла платоновитѣ „елементи“ се наричатъ „корени“, ῥιζώματα; у други мислители на древна Гърция срѣщаме означението ἀρχαί.[2]) Апостолъ Павелъ употрѣбя въ своитѣ Послания израза τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, „принципи на свѣта“, безъ да свързва съ тия принципи нѣкаква демонологическа прѣдстава. Постепенно, обаче, християнската черкова свиква съ новоплатоническото схващане за особени духове на свѣтовнитѣ елементи, толкова по-вече, че простиятъ народъ отдавна показва склонность да вижда задъ всички явления особени духове, що вдъхватъ страхъ или почить, демони на злото или благосклонни сѣнки. Въ извѣстни случаи като че ли стихиитѣ се отъждествяватъ съ нѣкогашнитѣ талисмани, бидейки извѣстни

постоянно въ една кѫща, воденица и пр. Знаятъ и **чешме́-тълсъмѫ**, което се употрѣбя и прѣносно за грозна жена, плашило. Таласъмътъ заблуждава оногова, който дири **закопаното имане**, прави го да не намира вратата за излизане.

Г. Мехмедъ Джелири ми съобщи, че отъ каймакамина на Тарсосъ, Еминь-бей, имало издадени неотдавна двѣ книги въ Цариградъ, подъ надсловъ: 1. **Моаджиръ-кетаба** (Моаджирска книга) и 2. **Ени-кафѫ** (Нова глава), гдѣто се съдържали много суевѣрия отъ този родъ, събрани между моаджиритѣ (бѣжанцитѣ) отъ Одринъ и други мѣста.

[1]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 213.

[2]) Срв. G. F. Abbott, Macedonian Folklore. Cambridge 1903, 249; J. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion. Cambridge 1910, 255.

прѣдмети мислени като обиталища на нѣкакъвъ духъ (гений), способенъ да отстрани епидемия и друга напасть. Du Cange, като цитува срѣдневѣковната употрѣба на думата στοιχεῖα и развоя ѝ отъ естественонаученъ къмъ демонологически терминъ, навежда глагола στοιχειοῦν, въ смисълъ на създаване духъ-покровитель за нѣкое мѣсто или пъкъ лошъ гений съ опрѣдѣлени функции; прилагателното στοιχειωματικός — за нѣкого, който се снощава съ гении или домашни духове, или за магьосникъ изобщо, какъвто е напр. прочутиятъ чародѣецъ Аполонъ Тиански; и сѫществ. στοιχεῖον, въ материалното значение на чародѣенъ прѣдметъ: στοιχεῖον pro eo quod τέλεσμα vocant Graeci, usurpant alii.[1]) За оня Аполонъ се твърди, че снабдилъ съ стихии-гении отъ този родъ самия Цариградъ. Тукъ въ столицата, имало единъ кръстъ, въ срѣдата на който се виждало — спор. Кодинъ, виз. писатель отъ XV в. — „щастието на града, именно една малка верига съ сключени краища, която притежава силата да носи на града изобилие отъ всѣкакви блага и да му дарява побѣда надъ всички езичници.“ Ключътъ на тази верига билъ закопанъ въ основитѣ на колоната, що крѣпѣла кръста.[2]) Веригата навѣрно се е схващала като магическо срѣдство за привързване генияпокровитель на града къмъ отреденото му специално мѣсто.

Въ днешния новогръцки т. н. στοιχειά се срѣщатъ като означение на демони и духове, що обитаватъ сгради, постройки, рѣки, извори и кладенци. Στοιχειό τοῦ ποταμοῦ (рѣченъ духъ), στοιχειό τοῦ πηγαδιοῦ (духъ на кладенеца), στοιχειωμένο σπίτι (кѫща, обитавана отъ духъ), στοιχειωμένα δέντρα (дървета, обитавани отъ духове), глаголътъ στοιχειόνω (прѣвръщамъ животно или човѣкъ въ духъ на нѣкое мѣсто) сѫ добрѣ познати всрѣдъ народа изрази.[3]) Тѣзи стихии сѫ въ едни случаи зли духове, които пакостятъ и безпокоятъ, подобно на българскитѣ едноименни демони: пробуждатъ съ шума си домашнитѣ отъ сънь, газятъ като страшилища или „сѣнища“ (ἴσκιος, ἴσκιωμα) заспалитѣ, дразнятъ и мѫчатъ въ неудобно врѣме хората, и т. н. На островитѣ Косъ и Самосъ се вѣрва,[4]) както между българитѣ въ Воденско, че голѣмитѣ дървета сѫ обикновено таласъмлии (στοιχειάτα), и ако човѣкъ спи подъ тѣхъ, духътъ може да го порази (χτυπάει). Разболяване отъ това, че се е спало подъ дървета, въ гората и другадѣ, гдѣто се мни да обитаватъ духове, знае суевѣрието на много народи.[5]) Доколкото това сѫ често пѫти душитѣ на умрѣлитѣ насилствено или на непогребанитѣ, ние имаме тукъ сѫщото смѣшение съ вампири, върколаци и караконджовци, което се наблюдава и у насъ, напр. въ Кюстендилско или въ Прилѣпско.[6]) Свещеникътъ пропѫжда

---

[1]) Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis (1688), s. v.

[2]) G. Codinus, de Originibus Constantinop., §§ 63, 39; Срв. Lawson, ц. с. 257.

[3]) Срв. Abbott, 257; Lawson, 259, 267; R. Rodd, 168; Passow, Carmina, 634.

[4]) W. Rouse, Folklore, vol. X (1899), 181.

[5]) F. Liebrecht, Zur Volkskunde, 313.

[6]) Срв. къмъ таласъмитѣ отъ Прилѣпъ съобщеното за върколаци въ СбНУ. IV, 111, 117. За Кюстендилско вж. П. Ц. Любеновъ, Сборникъ (1896), 5.

тия невидими пакостници, като свети вода и ръси съ босилкова китка къщата. Въ други случаи ние имаме работа съ добри духове, които пакостятъ само на външнитѣ хора, а домашнитѣ пазятъ грижливо, като тѣхни покровители. Тукъ пъкъ стоимъ прѣдъ успоредица къмъ наши „домакини", „стопани" или „намѣстници", които у гърцитѣ носятъ името νοικοκύρηδες τοῦ σπιτοῦ, „господари на къщата."¹) Това название, както и самата прѣдстава, ще сѫ доста стари: днешниятъ νοικοκύρης, или, както се нар. той на о-въ Кипъръ, τόπακος (т. е. δαίμων τοῦ τόπου), „намѣстникъ", възлиза къмъ класическото повѣрие за „пазители на къщата", (οἰκουροί) въ видъ на смоци, за което намираме загатвания у Теофраста и други стари писатели.²) Домашнитѣ духове се мислятъ като души на прадѣдитѣ, останали да живѣятъ въ старитѣ си обиталища, за да бдятъ надъ потомцитѣ и имота имъ; тѣ сѫ ту невидими сѣнища, ту пъкъ змейове и гущери, които се криятъ въ основитѣ, въ нѣкоя дупка или въ нѣкоя пукнатина на къщата, прѣдъ която селянитѣ хвърлятъ трохи отъ хлѣбъ. Но нѣкждѣ, когато се празднува деньтъ на домакина, прави се едноврѣменно служба и за светеца и за езическия му единомишленикъ, къщния духъ, като се слага кандило прѣдъ иконата — и се излива млѣко прѣдъ дупката, що води къмъ жилището на подземния гений.³)

Тѣзи факти отъ демонологията и обредностьта на съврѣменнитѣ гърци напомнятъ живо домашния култъ на древнитѣ римляни, което косвено свѣдочи за голѣмата старинность на днешнитѣ митологически прѣдстави. Както въ простата християнска маса на изтокъ, така и у всички класи на езическа Италия се прави извѣстна разлика между пенати (penates), благоразположенитѣ къщни духове, що ни осигуряватъ „хлѣбъ нашъ насѫщни", и сѣмеенъ ларъ (lar familiaris), който е духътъ на покойния прадѣдо, основатель на домочадието. Римлянитѣ вѣрватъ, че душитѣ на умрѣлитѣ продължаватъ да живѣятъ въ подземния свѣтъ като богове (dii manes, parentes), които упражняватъ властъ надъ живитѣ потомци, и ги закрилятъ; затова тия покойници-богове се радватъ на особенъ култъ.⁴) Отъ тоя култъ тъкмо се развива, споредъ теологията въ вѣка на Августа, почитането на сѣмейния духъ, и по-новата митологическа спекулация, която търсѣше обяснение на религиознитѣ гатанки прѣдимно въ анимизма, охотно възприе възгледитѣ на Varro, Verrius и Apuleijus, както тѣ идентифициратъ лара съ гръцкия ἥρως (хероятъ благодѣтель и прадѣдо). Ларътъ е прадѣдо на фамилията, той се отдѣля отъ общата тълпа умрѣли души (dii manes), за да застане на чело

¹) Отъ οἰκοκύριος, съ съгл. ν, добавена въ началото, както при νοικοκυρά вм. οἰκοκυρά, или при νώμος вм. ὦμος (прѣдъ τὸν ὦμον). B. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen u. Volkslieder. Leipzig 1877, 256, 281.

²) Срв. Lawson, Modern Greek folklore, 260, 270.

³) Срв. Lawson, ц. с. 260.

⁴) Сходството между приноса за домашния духъ и жертвата за богове не е нѣщо изключително. „Всички египтолози сѫ съгласни да виждатъ въ жертвата, назначена да храни умрѣлитѣ, точно възпроизвеждане на тая, що се прѣдлага на боговетѣ". G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative. Paris 1912, 140

на редицата смъртни, които той води, — подобно на гръцкия „херой“, смѣтанъ за „прадѣдо-водачъ“ (ἥρως ἀρχηγέτης). Но срѣщу това извеждане на сѣмейния духъ отъ култа на душитѣ[1]) стои теорията, застжпена още отъ Преллера[2]) и енергично отстоявана отъ Висова,[3]) за първенство на lares compitales прѣдъ lares familiares. Това ще каже, че наченкитѣ на лара трѣбва да се търсятъ въ култа на духоветѣ-покровители на полския имотъ, за които има олтари извънъ село, на кръстопжтищата (compita), гдѣто се досѣгатъ по-вече имоти; и че „стопанитѣ“ на ниви, градини и лозя, а не „стопанитѣ“ на кжщата и на огнището, стоятъ въ изходната точка на дългата еволюция. Едничкиятъ праздникъ въ честь на ларитѣ, споменатъ въ най-стария римски календарь, важи тъкмо за ларитѣ на полето, а не за тия на кжщата. А и поетътъ Тибулъ, толкова чувствителенъ за настроения отъ природата и полския трудъ, увѣрява II, 1: „На полето най-напрѣдъ момчето плетѣше вѣнци отъ пролѣтни цвѣтя и китѣше старитѣ лари“. Катонъ сжщо потвърдява, че когато единъ домакинъ отивалъ на полето, най-напрѣдъ поздравявалъ своя lar familiaris и послѣ тръгвалъ да обиколи ниви и градини. Така е било отначало. По-късно, съ прѣхода отъ селски трудъ къмъ градски животъ,[4]) постепенно ларътъ се прикрѣпя къмъ кжща и къмъ огнище (безъ да се прѣкжсва службата въ полето), и тукъ той се обединява съ Веста и съ пенатитѣ въ една група божества на огнището, означавани често съ колективното име lares (familiares). Основната черта, обаче, какво — въ противоположность къмъ генич (genius) — ларътъ не указва на личность, а на мѣсто, се задържа яко.[5]) Едва по-късно ларътъ се смѣсва съ гения, прототипъ на духовната природа на човѣка, при което и прѣдставата за този „гений“ се разширява чрѣзмѣрно, като възниква единъ genius loci,[6]) който може

[1]) Срв. J. Marquart, Le Cult chez les Romains I (1889), 146 нт., II (1890), 388 нт.; Ernst Samter, Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin 1901, 105 нт.: „Der Ursprung des Larenkultes“, Archiv für Religionswissenschaft X (1907), 368 нт.

[2]) L. Preller, Römische Mythologie[3] II (1883), 103 нт.

[3]) Georg Wissova, „Lares“, Roschers Lexikon der Mythologie II, Sp. 1868 нт.; „Die Anfänge des römischen Laren-kultes“, Archiv für Religionswissenschaft VII (1904), 42 нт.

[4]) Така приема Wissova, ц. м. Но би могло да се мисли и за другъ пжть на прѣнасянето, именно чрѣзъ робитѣ, които сж се допускали къмъ обредитѣ съ земледѣлски характеръ, каквото Paganalia или Saturnalia, и сж взимали участие въ Compitalia, при честуването на лара въ полето. Когато робитѣ захващатъ да се смѣтатъ членове на економическата община, каквато е кжщата въ града, тѣ прѣнасятъ лара дома, за да вършатъ и сами службата му, особено при отсжтствие на домакина. W. Ward Fowler, „A Note ... to the origin of the Lares“, Archiv für Religionswissenschaft IX (1906), 529.

[5]) Нѣкои изслѣдователи сж наклонни да не правятъ въ изходната точка на развитието разлика (езикова и вещна) между larvae (*lāsua) които сж душитѣ на насилствено убититѣ или на грѣшнитѣ, и lares (lāses), добритѣ духове-покровители. Сочи се при това на нѣкои свидѣтелства у дреснитѣ, гдѣто ларитѣ сж схващати като зли и жадни духове на подземния свѣтъ, къмъ които се отправятъ молитви за пощада на живитѣ. Отъ това гледище теорията на Висова за ларитѣ като мѣстни и полски духове се натъква на затруднения. Срв. O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Strassburg 1917, 20.

[6]) O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde[2], 23, изказва прѣдположение, че сжщиятъ genius е може-би въ езиково отношение единъ персонифициранъ „родъ“, *geniom (*gnios, „Geschlechtsherr“), тъй като наистина геният е покровитель на pater familias, въ когото пъкъ се въплощава цѣлото сѣмейство.

да бжде гений на града, гений на общината, гений на тази или онази область, гений на народитѣ, и т. н.[1])

Така или инакъ схванато развитието, въ начало култоветѣ на Веста, на пенатитѣ, на ларитѣ и на гениитѣ се отличаватъ съ строга опрѣдѣленость на божественитѣ понятия. Пенатитѣ се мислятъ като покровители на домашнитѣ запаси, и тѣмъ, чийто олтарь е огнището, се принася всѣкидневно по малко брашно и соль, или парче месо отъ обѣда, въ знакъ на признателность, за гдѣто нищо не липсува въ кжщи. Ако Плиний, говорейки за обичая да се хвърлятъ падналитѣ отъ трапезата трохи въ огъня, като жертва за боговетѣ на огнището, си служи съ израза adoleri ad Larem, това показва само, че по негово врѣме ларитѣ сж вече вмъкнати въ кржга на боговетѣ на огнището, означавани безразлично и като лари и като пенати, поради което той би могълъ съ сжщото право да употрѣби и израза adoleri ad deos penates.[2]) Сѣмейнитѣ лари, lares familiares въ типичната си форма, сж едно отъ найдобрѣ познатитѣ на всѣки римски гражданинъ божество. Преллеръ казва: „Всичко, което едно сѣмейство смѣта за цѣнно, родно-домашно и като милъ и хубавъ споменъ, всичко, що го движи въ радость и въ скръбь, толкова най-важнитѣ моменти на деня, колкото и тия на годината, рождени дни, сватби, случаи на смърть, отпжтуване и връщане на домакина и т. н., всичко това се поставя подъ тѣхнитѣ грижи, обсжжда се съ тѣхъ, като имъ се принася съ молитвата и благочестивъ даръ: затова римската древность не намира другъ изразъ на това, що ние наричаме родина, освѣнъ да припомни за лари и пенати".[3]) Нагледно ни рисува вѣрата на римския народъ въ лара монологътъ на Плавта къмъ комедията му Гърне (Aulularia). Тукъ на сцената излиза самиятъ ларъ, за да изповѣда: „Азъ съмъ сѣмейниятъ ларъ въ тоя домъ . . . Надъ него властвувамъ отъ много вече години и минавамъ за покровитель на бащата и дѣцата на тогава, който тукъ сега живѣе. Неговиятъ дѣдо съ хиляди клетви ми повѣри едно злато съкровище, неизвѣстно никому, и го зарови въ срѣдата на огнището, като ме молѣше да му го запазя . . . Щомъ почина тоя, който ми повѣри това злато, почнахъ да слѣдя, дали синътъ ще ме тачи повече отъ бащата. Но той още по-малко се грижеше за мене. И азъ му отвърнахъ съ сжщата мѣра, та бѣденъ умрѣ . . . Той има само една дъщеря. А тя ката день ми поднася въ жертва било тамянъ, било вино, било друго нѣщо" . . .[4])

[1]) Genius populi romani, наричанъ още и genius publicus или genius urbis Romae, се тачи като нѣкаква обща божествена сила, свързана съ града и жителитѣ му. И ако всѣки по отдѣлно празднува и жертвува на лара си, държавниятъ култъ налага за общия покровитель една особена жертва. Тоя гений на Римъ или на другъ градъ се изобразява на монетитѣ често като брадатъ мжжъ, съ мантия и рогъ на обилието въ лѣва ржка и жертвена чаша въ десната. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1902, 157. Ранната гръцка религия не знае още духове-пазители на цѣлъ градъ (genius loci, genius urbis) и на цѣлъ народъ. Едва въ елинистическата епоха срѣщу genius civitatis възниква една Τύχη τῆς πόλεως. W. Schmidt, Geburtstag im Altertum. Giessen 1908, 79.

[2]) G. Wissowa, Archiv für Religionswissenschaft VII, 45.

[3]) L. Preller, Römische Mythologie II, 106.

[4]) Т. М. Плавтъ, Гърне, прѣв. Д. Дечевъ („Всемир. библ." № 556—562).

Вѣрата въ генииг на домъ и сѣмейство, на градъ и провинция, на легиони и кохорти, на съсловия и дружества, на магазини и театри, на всичко, което се нуждае отъ закрила (Tutela), е тъй дълбоко вкоренена у римлянитѣ, щото още въ V вѣкъ се пали кандило или свѣщь прѣдъ образа на божеството-покровитель, и, въпрѣки запрѣщенията, култътъ му, както и тоя на лари и пенати, се държи до късно въ християнско врѣме, когато гениитѣ биватъ замѣнени съ ангелитѣ.[1])

Българскиятъ таласъмъ-стопанъ показва по разни мѣста на страната по-вече общи елементи ту съ първичния ларъ, като защитникъ на кърскитѣ имоти, ту съ по-късния ларъ, като безсмъртенъ прадѣдо-покровитель. Дали и у насъ прѣдставата е минала оная прѣдполагана еволюция отъ земедѣлско-полски къмъ сѣмейно-кѫщенъ духъ, не може да се установи, поради липса на каквито и да било стари свидѣтелства. Несъмнѣно е само, че въ днешнитѣ вѣрвания двѣтѣ митични идеи, опрѣснени по нѣкждѣ и съ християнски образи (светцитѣ), се сливатъ често, за да дадатъ, както въ Родопско напр., една твърдѣ детайлно изработена служба на малкия домашенъ богъ. Доколко сходството между култа на намѣстника у каснитѣ поселенци на Балкански п-овъ и култа на западнитѣ лари-пенати почива на заемки и влияния, чрѣзъ посрѣдството на романизация и послѣ на християнство, и доколко тукъ може да се прѣдполага независимо развитие на прастари религиозни възрѣния, чиято еднаквость има чисто психологическа основа, трудно е да се опрѣдѣли съ положителность. Всѣкакъ, интересно е да се отбѣлѣжи двойствеността въ концепцията на таласъма-стопанъ у насъ. Въ Македония и източна България той е най-често безразличенъ духъ-пазитель, произлѣзълъ чрѣзъ взиждане на нѣкоя живина; въ Родопско, отчасти и въ сѣверна България, той е сѣмеенъ духъ, почитанъ въ връзка съ култа на умрѣлитѣ и схващанъ като нѣщо по-родствено и скѫпо, отколкото чуждиятъ за интимния животъ на човѣка таласъмъ въ другитѣ краища.

„Намѣстникътъ"-стопанъ въ Родопско е духътъ на нѣкой покойникъ. Би могло да се мисли, че названието му е дадено по силата на наивната вѣра, какво той замѣства въ всичко видимия, познатъ домакинъ и взима живота и интереса на челедьта тъй присърдце, както прави истинскиятъ господарь. Ала по-вѣроятно сочи да е изведено името му отъ прѣдставата, че той е обитатель и покровитель на мѣстото (genius loci; срв. грц. τοπικός). Той е свой човѣкъ; въ образа му продължава да живѣе душата на нѣкогашния стопанъ, родоначалникъ на сѣмейството или на задругата. И както паметьта на умрѣлитѣ се тачи съ поменъ (задушница) прѣзъ опрѣдѣлено врѣме на годината, когато се устройва трапеза на гробището, така паметьта на покойника, що бди съ приятелско око надъ сѫдбата на събранитѣ въ единъ домъ негови потомци, се зачита съ тържествена служба и гощба прѣзъ опрѣдѣлени дни, — толкова

[1]) Срв. L. Friedländer, Sittengeschichte Roms[8] IV (1910), 160.

по-вече, че за да се радватъ хората на благоволението му длъжни сѫ да го хранятъ и поятъ. Намѣстникътъ има нужда да бѫде храненъ; той е духъ съ материални потрѣбности. Несъмнѣнно, тѣзи потрѣбности сѫ твърдѣ скромни и твърдѣ рѣдки; ала тѣхното незадоволяване отъ страна на домашнитѣ може да има най-тежки послѣдици, както излагатъ наведенитѣ вече прѣдания и пѣсни отъ Неврокопско. Намѣстникътъ, щомъ се почувствува забравенъ или прѣнебрѣгнатъ, се сърди и вдига рѫка отъ своитѣ хора: тогава нещастия, болести, несполуки се редуватъ едно слѣдъ друго, и споръ и берекетъ въ тая кѫща нѣма. Жертвата, що иска духътъ, е растителна и животинска. За „стопанова госба“, на „намѣстникова трапеза“ се слага погача и черна кокошка или черъ овенъ, кръвьта отъ който е текла въ нарочно изкопаната дупка на почистеното огнище. Парче отъ погачата, парче отъ кокошката и чаша вино се слагатъ въ ония тъмни ѫгли, гдѣто се мисли да обитава невидимиятъ духъ. Въ празднично окичената стая се пѣе: „Радвай се стопане, весели се кукьо!“ (Когато въ Кюстендилско правятъ служба на нѣкой светецъ, „закрилникъ на цѣлото домакинство“, лисватъ върху потопа вино, що е текло по колача, думайки: „Цъвти, куйкьо, весели се челядь!“)[1] Трапезата се благославя съ думитѣ за намѣстника: „Да е имовитъ, да е становитъ, да е яковитъ, да е домовитъ. Сухъ да излѣзва, росенъ да дохожда“ . . . Така магическата молитва пожелава, чрѣзъ засилване на домашния малъкъ богъ, здраве и успѣхъ на всички, поставени подъ неговата закрила. (Въ Кюстендилско гостьтъ благославя за светеца: „На чий смо дом, свети Никола да помага, здраве да дава! Що че да поарчимо, Господ и св. Никола да напуну от нива, от ливада и от невадана страна!“) Ето защо, кога се разболѣе нѣкой, жертвата за болния се принася пакъ нему, и тя се нар. „намѣстникъ“. Съ кръвьта (на черния овенъ), що изтича въ дупка на огнището, се мажатъ кѫтоветѣ на стаята, а за трапезата, на която идатъ селяни отъ разни кѫщи, се кани съ думитѣ: „Да дойдете довечера на намѣстникъ“. Нека пѫтемъ забѣлѣжа, че черната боя на кокошка, овенъ и пр. не е случайна. Навѣрно тя указва символически на земния духъ, тъй като и другадѣ на хтонически богове се жертвува (въ Индия) черна крава, (въ Гърция) черъ пѣтелъ, (въ Русия) черна кокошка, а за небесни — бѣли животни.[2]) У древн. елини, по свидѣтелството на Омира (Илиада III, 104), бѣлъ овенъ се жертвува на слънцето, въ противоположность на черното агне, принесено въ жертва на земята. Въ древния Римъ за небеснитѣ божества Юпитеръ и Юнона се прѣдписватъ като жертва прѣдимно бѣлоснѣжни говеда (— кога нѣма такива, помага се на боята съ креда), а за боговетѣ на подземния свѣтъ и на смъртьта — жертвенитѣ животни трѣбва да бѫдатъ тъмни.[3])

[1]) Й. Захариевъ, „Кюстендилско Крайще“, СбНУ. XXXII, 137.

[2]) Срв. M. Winternitz, Mittheilungen der Antrhop. Gesellsch. in Wien, Sitzungsber. 1887, 39, заб. 2; А. Аѳанасевъ, Поэтическія воззрѣнія II, 49. 119; Lawson, Modern Greek folklore, 264.

[3]) G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 348. Въ Гърция на χθόνιοι сѫ посветени чернитѣ плодове (смокини и др.), които служатъ и за очищение. Срв.

Въ извѣстни случаи обичаи и повѣрия указватъ на една особена контаминация на прѣдставата за потекло на домашния духъ-стопанинъ съ жертвената прѣживѣлица при новъ градежъ. Живината, която се коли като курбанъ при полагане основитѣ, почва да се схваща, именно, като отмѣна на домакина, който се кани да влѣзе въ новата кѫща, и така възниква повѣрие, какво първиятъ, пристѫпилъ кѫщния прагъ, трѣбва да умре (— за да стане духъ-стопанинъ), а за да не умре — необходимо е да се пустне да влезе вмѣсто него живината, която може и да се заколи. У сърбитѣ въ Славония напр. има вѣрването, че първата тварь, която влезе въ новата кѫща, ще се разболѣе и умре; затова домакинътъ, кога ще пристѫпи прага най-напрѣдъ, хвърля отпрѣдѣ си въ кѫщата една котка, едно куче или една кокошка.[1]) Въ Босна народътъ вѣрва, че въ една новопостроена кѫща не трѣбва да влѣзатъ стопанитѣ, докато не заколятъ на прага на вратата нѣкакво животно, за да попръскатъ кѫщата съ кръвьта му; инакъ прѣзъ годината ще умрѣ нѣкой отъ домашнитѣ.[2]) Въ разни сръбски покрайнини когато единъ домакинъ направи нова кѫща и дойде въ нея отъ старата, разсича живъ младъ пѣтелъ и хвърля двѣтѣ половини на двѣтѣ противоположни страни на кѫщата; или пъкъ старейшината закаля на кѫщния прагъ пѣтелъ, защото инакъ щѣлъ да умре нѣкой отъ кѫщи; или пъкъ се закопава конска глава подъ прага.[3]) Подобни повѣрия има и въ Полша, гдѣто въ новата кѫща пускатъ най-напрѣдъ единъ пѣтелъ, или пъкъ гдѣто — за прѣдпазване отъ смърть на домакина — се оставя винаги нѣщо недоправено: който напр. доправи една черкова до послѣденъ камъкъ, той ще умре въ течение на годината.[4]) Въ България отъ сѫщото вѣрване е никнала пословицата: „Послѣдната дъска е на гроба дъската“. Говори се, именно, че кога нѣкой изкара нова кѫща, „трѣбва да остане нѣщо косурецъ, да не е допзкарана; защото вѣрватъ, че щомъ се изкара кѫщата, до сушецъ, този който я прави умира“.[5])

Така и въ Русия се вѣрва, че построяването на новъ домъ влече слѣдъ себе си смъртьта на домакина; вѣрва се сѫщо, че този отъ сѣмейството ще умре най-напрѣдъ, който най-напрѣдъ влѣзе въ новия домъ — затова, по искането на старъ обичай, пръвъ влиза найстарият отъ рода.[6]) По такъвъ начинъ, главата на сѣмейството трѣбва да умре, за да се сдобие кѫщата съ свой гений-пазитель, свой „стопанъ“, и гдѣто страхътъ отъ това иска да намѣри по-малко злокобенъ изходъ,

E. Rohde, Psyche[2] II, 51, 76, 406. Въ знешна Германия при полагане основитѣ се колятъ особено черни кокошки, и съ кръвьта имъ се попръсква камъка. Срв. J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 21.

[1]) Fr. S. Krauss, Mittheilungen der Anthr. Gesellschaft XVII, 21.

[2]) Fr. S. Krauss, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven. Münster 1890, 160.

[3]) С. Трojановић, Српски Этногр. Зборник XVII, 54.

[4]) Срв. по-горѣ, 279, и O. Kolberg, Lud VII (1874), 134.

[5]) Славейковъ, Бълг. притчи II, 70.

[6]) А. Аоанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія II, 957.

тамъ се попада на мисъльта, че жертвата или прѣживѣлицата-курбанъ при полагане на основитѣ е назначена собствено тъкмо за отмѣна на човѣка, що пръвъ влиза въ готовата вече кѫща. Въ Украйна, когато кѫщата е готова, вика се свещеникъ да свети вода и да чете установената стара молитва за случая. Понѣкѫдѣ (Подолска губерния), обаче, пускатъ прѣзъ първата нощь въ кѫщата черъ пѣтелъ и кокошка, прѣзъ втората нощь черна котка и котакъ, и едва слѣдъ това влизатъ хората, прѣдъ изгрѣвъ-слънце и съ хлѣбъ въ рѫцѣ.[1]) Съ тази жертвено-магическа прѣдстава стои въ връзка обичаятъ въ Германия, да се пуска да мине най-напрѣдъ по новопостроения мостъ единъ пѣтелъ.[2])

Едно старо руско прѣдание разказва за основаването на Новгородъ слѣдното. Когато Славенскъ запустѣлъ и трѣбвало да се изгради новъ градъ, народнитѣ старейшини, слѣдвайки древния езически обичай, пратили прѣдъ изгрѣвъ-слънце бързоходци по всички посоки, съ порѫка да хванатъ първото живо сѫщество, което срѣщнатъ. Срѣщнали тѣ едно дѣте, и то било взето и положено въ основата на крѣпостьта, която затова била наречена Дѣтинецъ.[3]) По всѣка вѣроятность, тукъ се касае за една етиологическа легенда, която иска да обясни произхода на името; не че тя може да бѫде съчинена тъкмо тъй, е свидѣтелство за сѫществуването на подобни възгледи у народа. Въ този редъ прѣдстави, гдѣто сѫ наслоени нѣколко различни откъмъ значение и изворъ фолклорни данни, трѣбва да поставимъ и легендитѣ за взиждането на първата невѣста, която донесе обѣдъ за майсторитѣ, що градятъ мостъ. Български, сръбски и ромънски балади за майсторъ Манолъ прѣдполагатъ тоя магически начинъ за сдобиване несполучливата сграда (мостъ, крѣпость, черкова) съ таласъмъ, който ще я държи и пази. Съотношението между обичай и поезия, между поводъ въ живота и работа на въображението — едно неминуемо при всѣко истинско творчество съотношение — трѣбва да си мислимъ приблизително тъй, както го наблюдаваме и днесъ при пѣсни отъ рода на тая, що се пѣе при „стопанова госба“.[4]) Поезията е отражение на обреда, тя не е гола измислица, лишена отъ своитѣ основания въ дѣйствителностьта. Все тукъ спада и гръцкото повѣрие, че първиятъ, който стѫпи на мѣстото, гдѣто се полага основниятъ камъкъ, ще умре прѣзъ годината; за да се прѣдотврати това, убива се на мѣстото агне или черъ пѣтелъ.

Нашиятъ стопанъ или намѣстникъ, съ своитѣ двѣ главни качества на сѣмеенъ духъ-прадѣдъ и на домашенъ гений-покровитель, който бива почитанъ съ жертва като покойникъ, се спорѣща подпълно съ руско-славянския домовой и нѣмско-германския Kobold.

[1]) Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія. Кіевъ 1890, 281.
[2]) J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], II, 957.
[3]) Срв. J. Grimm, ц. с. II, 957. и А. Аѳанасьевъ, ц. с. II, 85.
[4]) Срв. по-горѣ, стр. 256.

Доста пълна прѣдстава за руския домовой, както той живѣе въ съзнанието на широката селска маса, ни дава младиятъ Пушкинъ, въ своята молитва „Домовому“ отъ 1819 г.:

Помѣстья мирнаго незримый покровитель,
Тебя молю, мой добрый домовой,
Храни селенье, лѣсъ и дикій садикъ мой
И скромною семьи моей обитель!
Да не вредятъ полямъ опасный хладъ дождей
И вѣтра позднаго осенніе набѣги;
Да въ пору благотворны снѣги
Покроютъ влажный тукъ полей!
Останься тайный стражъ въ наслѣдственной сѣни.
Достигни робостью полуночнаго вора . . .

Народнитѣ вѣрвания прѣдставятъ „дѣдушка домовой“ като истински господарь на сѣмейството, който се грижи за прѣуспѣване на кѫщата и се радва на особенна любовь отъ страна на домашнитѣ. Той е невидимо *добродушно сѫщество, наричано и „хозяинъ“*, което често се мисли антропологически и за което се вѣрва, че обитава около огнището, подъ прага, въ зимника, въ келера, и т. н., и има нужда да се храни: оставятъ му гърне съ каша или хлѣбъ на покрива, въ келера, на масата, на чардака, *и т. н.*[1]) *Когато той благоволи*, добитъкътъ е здравъ, конетѣ пълни и съ оплетени гриви; а когато се разсърди, настѫпватъ тежки дни: конетѣ слабѣятъ, този или онзи членъ на сѣмейството има сини мѣста по тѣлото отъ ощипванията му. Той не само подпомага на селянина за *неговото икономическо благосъстояние*, но е и нѣщо като неговъ оракулъ. Чуятъ ли домашнитѣ стонъ въ *прѣдния ѫгъль*, тѣ знаятъ, че дѣдушката иска да прѣдскаже нѣщо; и запитатъ ли го, на чело съ най-стария въ кѫщи и съ разтреперенъ гласъ: „къ добру или къ худу?“, той отговаря: „къ добру“ или „къ худу“. Споредъ отговора, мѣни се настроението на челедьта и се *чака злополука или радость*. Когато челядьта се мѣсти въ друга кѫща, стопанътъ кани и невидимия домовой съ дългата сива брада, що стои сгърбенъ въ нѣкой ѫгълъ: „Дѣдушка хозяинъ, иди со мною! Какъ мы съ тобою жили, такъ и опятъ будемъ житъ. *Милости просимъ*“. Дѣдушката-домовой не отказва никога тази милость. Той не търпи сѫжителство съ други равни нему духове, затова, кога двѣ сѣмейства се съберать да живѣятъ наедно, често се случва въ кѫщи и на вънъ шумъ и караница: двамата домовои спорятъ *за първенство въ разпоредбитѣ си!* По нѣкога, отъ нежелание да обиди своя дѣдушка-хозяинъ, сѣмейството не намира за удобно да живѣе задружно съ друго сѣмейство, при всичката добра воля.[2])

Обикновено този духъ има видъ на домакина въ кѫщата или на нѣкого отъ умрѣлитѣ членове на сѣмейството. „Въ типическомъ образѣ

[1]) В. Н. Харузина. „Къ вопросу о почитаніи огня,“ Этнограф. Обозрѣніе XVII (1906), № 3 и 4, 92 сл.
[2]) В. Бондаренко. „Повѣрья крестьянъ Тамбовской губерніи“, Живая Старина I (1890), вып. 1. 117.

домоваго", пише Аѳанасьевъ, „соединены всѣ главныя характерныя черты домовитаго хозяина-патриарха. — Онъ самое старшее и почетное лицо въ семьѣ домовладѣльца, къ которой и принадлежитъ по восходящей линіи, какъ праотецъ (дѣдъ), положившій основаніе очагу и собраному подъ единный кровъ союзу родичей . . . Собственно обладателемъ дома, верховнымъ въ немъ распорядителемъ признавался дѣдъ-домовой, а настоящій, обрѣтающійся въ живыхъ глава рода былъ не болѣе, какъ его прѣдставитель владика, поставленный, по старинному выраженію, вмѣсто старшаго. Отъ того на Руси домоваго прямо называютъ хозяинъ, хозяинушка, и даже существуетъ убѣжденіе, что домовой всегда „словно вылитъ въ хозяина дома" — такъ на него похожъ!"[1]) Той облича дори дрехата на домакина, ала я оставя на мѣсто, щомъ тя потрѣбва. Той вижда всичко въ кѫщи, грижи се непрѣстанно да бѫде всичко въ редъ, помага на работницитѣ, поправя сбърканото; нему е драгъ приплодътъ на домашнитѣ птици и животни, той не търпи излишни разходи и се сърди за тѣхъ; пази коне, крави, свини, кози и овци; и не смѣта за грѣхъ да мъкне сѣно и кърма за своя добитъкъ отъ чуждитѣ запаси. Той съчувствува и на сѣмейнитѣ радости и на сѣмейнитѣ скърби, и когато напр. умрѣ нѣкой отъ кѫщи, вие цѣла нощь отъ мѫка. Така прави той и кога наближи чума, пожаръ или война. За да прѣдупрѣди заспалия домакинъ, че ще се случи нѣкоя бѣда, да кажемъ пожаръ или вражба, той го бута и буди. Съ една дума, той се явява като идеалъ на стопанъ, както разбира това рускиятъ селянинъ.

Изхождайки отъ тая прѣдстава, лесно си обясняваме, защо се прави разлика между свой и чуждъ домовой. Своятъ е добъръ и грижливъ, понеже стои въ родствени връзки съ домашнитѣ; чуждиятъ е неприязнено настроенъ, и отъ него се боятъ. Своятъ гледа да увеличи благото на кѫщата, дори за чужда смѣтка, като не спира и прѣдъ присвояване на съсѣдския имотъ (добитъкъ, скътаното въ избата, и пр.), за това той води по нѣкога ожесточена борба съ домовоя отъ другия дворъ, която може да свърши съ побѣда и съ опустяване на другата кѫща. Но по нѣкога той става зълъ и къмъ своитѣ: въ едни случаи за нищо и за никакво, единично поради капризенъ нравъ, въ други — загдѣто е разгнѣвенъ чрѣзъ несъгласие въ кѫщи, чрѣзъ неизпълнение на обичайното жертвоприношение, и др. Домовоятъ иска да бѫде храненъ. На едни мѣста въ Русия му пекатъ малки хлѣбчета, на други му варятъ на 28 януари гърне съ каша, а по нѣкѫдѣ домакинитѣ иматъ обичай да турятъ особена сѫдина за него и да му отдѣлятъ тамъ по малко отъ всѣко ядене. Като заспятъ хората, той излиза отъ скритото си обиталище и си хапва отъ сложената при огъня или при печката гозба. Не му ли се даде или остави, той се сърди, става „лихъ", и тогава прѣкатуря нѣщата въ стаята, праща болести по добитъка и хората, при-

[1]) А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. Москва, II (1868), 89 н.т., 87. Срв. Н. Máchal. Nákres slovanského bájesloví. Praha 1891, 89 н.т. За домовоя у бѣлорусситѣ вж. Е. А. Ляцкій, Этногр. Обозрѣніе II (1890), кн. VII, 31 н.т.

чинява всѣкакви бѣди. „Точно также мстятъ и усопшіе предки, если перестаютъ ихъ чтить поминальными приношеніями.“[1]) Разсърдениятъ домовой може да се укроти само съ магия. Посрѣдъ нощь магьосникътъ (колдунъ) заколя пѣтелъ, като пуща кръвьта му на метла, и съ тази метла помита всички жгли на избата и на двора, съ съотвѣтнитѣ заклевания. Други срѣдства за усмиряване гнѣва сж ръсенето съ светена вода по сжщитѣ мѣста, окачването на меча глава, убитъ соколъ или сврака въ обора, заравянето прѣдъ кжщи на черепъ отъ козелъ, или прикажданeто на кжщата съ козина отъ мечка или коза. Сжщитѣ срѣдства служатъ и за прогонване нечиститѣ духове. Въ Смоленска губерния се върши тоя обредъ, като жертвоприношение за разсърдения домовой. Взиматъ парче хлѣбъ съ соль, овиватъ го въ чиста бѣла кърпа, обшита съ червенъ конецъ, изнасятъ го въ прѣдверието или на улицата, правятъ четири поклона на вси страни, четатъ молитви и молятъ „хозяина“ да се върне.[2])

Както послѣднитѣ тѣзи обредно-магически похвати напомнятъ българскитѣ прѣдписвания отъ зли самодиви у павликянитѣ и българската служба на домашнитѣ духове въ Родопско (заравяне глава на козелъ, на пѣтелъ, на кокошка прѣдъ кжщната порта; втичане на кръвьта отъ курбана въ дупката на огнището; „подуше“ у помацитѣ, за да не се вѣстява като умрѣлъ човѣкъ гладниятъ духъ-стопанъ, и т. н.), така руският народенъ култъ на умрѣлитѣ, прикрѣпенъ къмъ опрѣдѣлени дни на годината, напомня нашата „стопанова гозба“, въ цѣлото нейно устройство като праздникъ за сѣмейния духъ-покровитель.

Въ Олонецка губерния напр.[3]) поменътъ се прави общо отъ цѣлото село, което се събира въ нѣкоя по-голѣма кжща и устройва три трапези. Въображаемитѣ покойници се посрѣщатъ съ плачъ и съ нареждания, тѣ биватъ поканени: „Вы устали, родные, покушайте чего нибудь“. Въ стаята домакинътъ се обрѫща къмъ невидимитѣ духове: „Чай, вы зазябли въ сырой землѣ, да и въ дорогѣ-то, можетъ быть, было не тепло. Погрѣйтесь, родные, на печкѣ.“ Между това живитѣ сѣдатъ и ядатъ. На край, невидимитѣ гости биватъ изпратени: „Теперь вамъ пора бы домой..., ступайте съ Богомъ.“ — Така се посрѣща и гощава духътъ-стопанъ и у българитѣ въ Родопско, като се помете и окичи съ цвѣтя кжщата, като се отлѣе вино въ огъня и се остави отъ погача, кокошка и вино на тавана, при което се говори къмъ невидимия прадѣдъ: „Радвай се стопане, весели се кжщо!“ или пъкъ се заклева и моли той, да дохожда дома, да изтърся роса въ кжщи, да донася жито и грозде, и т. н. „Стопанътъ е ялъ, стопанътъ е пилъ“, говори съ голѣма радость сѣмейството, когато види, че е изпразнена оставената чаша или наядено парчето погача и кокошка, вдигнато за стопана.

---

[1]) Срв. А. Аѳанасьевъ. Поэтическія воззрѣнія II. 67, 105—108.
[2]) В. Н. Харузина, Этнограф. Обозрѣніе XVIII, № 3 и 4, 95.
[3]) А. Терещенко, Бытъ русскаго народа. СПбгъ 1848, ч. III, 122.

При руския обичай обръща внимание изразътъ: „Погрѣйтесь“... Той трѣбва да бъде доведенъ въ връзка съ обичая, разпространенъ въ южно-великорускитѣ области, да се пали на Коледа, Нова година или Кръщене слама или торъ въ селския дворъ, като се турятъ въ горивото житни зърна и като стоятъ домашнитѣ наоколо въ нѣкакво благоговѣйно-тържествено мълчание, съ тиха молитва на уста и съ погледъ обърнатъ на изтокъ. Правѣло се това, защото се вѣрвало, че тогава „усопшие родители приходятъ обогрѣваться“, и „чтобы умершимъ родственникамъ не было холодно лежать въ мерзлой землѣ въ рождественскіе морозы“.[1]) Обичаятъ носи името „грѣть родителей“ (т. е. умрѣлитѣ прадѣди), но възможно е тотемическиятъ елементъ да бъде по-късно наслоение, и първоначално да се касае тукъ за умилостивителна жертва на домовоя, както става това вѣроятно отъ праздника на българския домакинъ-стопанъ. Прѣдположението,[2]) че въ начало се е казвало „грѣть поминки домовому“ и послѣ, чрѣзъ постепенна християнизация на обреда, която признава само почитане на умрѣлитѣ души, захваща да се казва „грѣть родителей“, не е лишено отъ извѣстна правдоподобность.

Съ огледъ къмъ нѣмско-германския коболдъ трѣбва да се каже, че името едва ли е чуждо, заето, както прѣдполагаше Яковъ Гримъ, — Kobold, отъ гръц. κόβαλος, Schalk, лат. cobalus, чрѣзъ добавка на t,[3]) — щомъ е по-убѣдително производството отъ домашното Kobvalt, или Kobhold, „der Kobe, d. i. der Kammer, des Hauses Waltende, der Hausgeist“.[4]) Това е наистина, спор. прѣдставитѣ на народа въ Германия, Дания и скандинавскитѣ страни, единъ домашенъ духъ, който ту видимъ, ту невидимъ взима участие въ съдбата на сѣмейството, настроенъ е приятелски къмъ хората и редомъ съ шегитѣ си (угасяне внезапно свѣщитѣ, скачане по гърба на нѣкого, прѣкатурване ведрата на мързеливата мома, и т. н.) пази къщата отъ пожаръ и други бѣди, върши нощѣ домашната работа, принася всѣкакви добрини и, ако е нужно, ограбва съсѣда, за да помогне на своя домакинъ. Той живѣе въ нѣкой тъменъ ъгълъ на къщата, подъ покрива или на близкитѣ дървета. Въ Бранденбургъ напр. коболдътъ, нареченъ още и Drak (Drache), лежи въ къщи на мека перушина или на конопи и се храни съ каша отъ просо, що му слагатъ. Забогатѣе ли господарьтъ, това се дължи не на трудъ, а на домашния духъ, що повдига всѣкакъ благосъстоянието. Умрѣ ли господарьтъ, коболдътъ не напуска къщата, а минува на служба у наслѣдника му.[5])

[1]) Д. Зеленинъ, „Народный обычай грѣть покойниковъ“. Сборникъ Харьковскаго Ист.-фил. Общества XVIII (1909), 256 нт.

[2]) Д. Зеленинъ, н. ст. 267.

[3]) J. Grimm, Deutsche Mythologie I (1875), 416.

[4]) Срв. E. Mogk, „Mythologie“, Grundris der german. Philologie², hrsg. von H. Paul III (1897), 292. — O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde², 23 извлича отъ *kubawalda, „der im Hause Waltende“, Kobold, сравнявайки старонорд. kofe и англосакс. cofa, „Gemach“, cofgodas (penates, lares).

[5]) Срв. H. Prahm, Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde II (1892), 78.

Въ нѣкои провинции на Германия той носи името Heinzelmännchen, Butzemann, Poock, Alraun, а въ Дания и Швеция Niss.[1]) Нравитѣ и образътъ на тоя Niss сж познати добрѣ отъ множество саги, обичаи и повѣрия.[2]) Той обича да се шегува, помага въ всичко на домашнитѣ, закриля добитъка и имота, но се и сърди и прави голѣми пакости по нѣкога. Явява се ту въ видъ на 6—7 годишно момче, съ по 4 пръста на ржка, ту като дребно старче съ брада и червена шапка. За да бжде добрѣ настроенъ духътъ, не трѣбва да му се вдига много шумъ, и главното — не бива да се забравя да му се слага на врѣме нѣщо за ядене и пиене, особено срѣщу Коледа. Разположенъ ли е, той изяда всичко сложено за него: хлѣбъ, каша, медъ, млѣко. Забравятъ ли домашнитѣ да го гостятъ, той се разгнѣвява страшно, извърта шиитѣ на кравитѣ въ обора, събаря покрива, вдига милостьта си, напуска дори кжщата. Знакъ, че духътъ е вкусилъ отъ сложеното, е изпразването на сжда, оставенъ въ кжщи или подъ дървото. Разказва се, какъ въ една кжща имало всѣкога щастие, докато домакинята не забравила веднъжъ да сложи хлѣбъ на своя коболдъ и всичко тръгнало наопаки. Приятелството на това човѣче е неоцѣнимо за селянина, и той гледа да го подържа, за да му върви на добрѣ. Случва се, два съсѣдски коболда да се сбиватъ за надмощие, и който спечели, изгонва другия, заедно съ неговия домакинъ, отъ кжщата, принуждава го да се изсели.

Както кжщата, така и корабътъ има своя духъ. Въ сѣверна Германия тоя духъ-покровитель на плаващата кжща се нар. Klabautermann или Kalfatermann, и матрозитѣ го хранятъ съ млѣко и госба, понеже имъ помага при почистване на кораба, при опъване на платната, и пр. Вѣрва се по нѣкждѣ, че този Klabautermann, подобно на коболда изобщо, е станалъ отъ душата на некръстено дѣте, чиято душа е влѣзла въ дървото, употрѣбено слѣдъ отсичане за мачта на кораба.[3]) Въ шведски и датски саги пъкъ е опазена старата прѣдстава, че елфитѣ — общото име на малкитѣ духове, олицетворение на елементарнитѣ сили въ природата, къмъ които спада и коболдътъ, като специаленъ кжщенъ духъ — сж душитѣ на отдавна починалитѣ родове, що живѣятъ около

[1]) Срв. J. Grimm, Deutsche Mythologie I, 414 нт., III, 145 нт.

[2]) Вж. изчерпателната работа на H. F. Feilberg, „Der Kobold in nordischer Ueberlieferung", Zeitschrift d. V. f. Volkskunde VIII (1898). 1, 130, 264 нт.

[3]) E. Mogk. п. с. 292. — Моряцитѣ на о-въ Рюгенъ разказватъ за потеклото на Klabautermann: „Ако нѣкое дѣте прѣтърпи поврѣда отъ счупване, разцѣпватъ едно младо джбово дръвче и при изгрѣвъ-слънце прѣкарватъ дѣтето прѣзъ разцѣпеното дърво, послѣ пакъ прѣвързватъ дървото. Както зараства дървото, тъка ще срастне и счупеното. Умрѣ ли нѣкой излѣкуванъ по тоя начинъ човѣкъ, духътъ му минува въ дървото. И ако слѣдъ години това дърво се окаже годно за корабостроене и се употрѣби, духътъ, що е билъ въ него, става Klabautermann". A. Baier, Zeitschrift f. deutsche Mythologie und Sittenkunde II (1855), 141, цит. у W. Roscher, „Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos и пр., Abhandlungen der sächs. Ges. der Wissenschaften XXXIII (1917), 109. — Рошеръ сближава това обяснение за минуване на духа въ дървото съ обичая за вграждане живи хора въ основитѣ на мостове, крѣпости, зидове и пр. и, като отхвърля прѣдположението, че се касае тукъ за човѣшки жертви, които трѣбва да придадатъ трайность на градежа, забѣлѣзва: „За менъ е по убѣдително мнѣнието, че въ такива случаи се касае да се придаде на сградата единъ духъ-покровитель (Schutzgeist), за какъвто се смѣта хипостазираната душа на вградения човѣкъ".

насъ и сѫ ту дружески ту неприятелски настроени къмъ хората, които слѣдъ смъртьта си отиватъ въ тѣхното царство. Въ една норвежска сага се разказва, какъ селянинъ обидилъ своя Niss, т. н. Gardvord, и какъ това не било хубаво, защото Gardvord билъ душата на човѣка, който пръвъ изоралъ мѣстото, гдѣто стояла сега кѫщата, затова трѣбвало да бѫде почитанъ. И тъкмо „отъ прѣдпоставката, че Niss е родоначалникъ на сѣмейството, що обитава кѫщата, се разбира, защо той е пазачъ, сътрудникъ и помагачъ на основаното отъ него домакинство“.[1])

При сврѣменното състояние на сравнителната митология и на сравнителния фолклоръ, твърдѣ трудно е да се правятъ категорични хипотези върху характера на това родство между разнитѣ прѣдстави за пенати и лари у европейскитѣ народи. Колкото удобна бѣ нѣкога мисъльта за праетническа общность на вѣрски и на култови идеи, толкова близо лежи днесъ за мнозина прѣдположението, че се касае тукъ само за влияния въ историческо врѣме, при което по-културнитѣ южни и западни области заематъ на изостаналитѣ сѣверни и източни страни, наредъ съ всичко друго, множество религиозни прѣдстави отъ езическо и християнско потекло. Ала макаръ за опрѣдѣлени случаи това послѣдно прѣдположение и да се оказва правилно, за безброй други, — между които трѣбва да поставимъ и нашия „стопанъ“, руския „домовой“ и нѣмския „коболдъ“, — всѣка сигурность на едно обяснение чрѣзъ заемане ни е отказана. За сега можемъ да изтъкваме само вѫтрѣшното родство, като се въздържаме отъ постройка на праформи или отъ прослѣдяване на пѫтищата, по които може да върви разширението изъ една единствена область. Не е безъ всѣка вѣроятность тукъ и мнѣнието за една независимость на религиозно-магическитѣ концепции, подобна на тая въ толкова други случаи отъ съвпадения у най-отдалечени народи, обяснявани чрѣзъ общата еволюция на човѣшката мисъль и култура. Достатъчно е да се припомнятъ единъ-два факти като тия.

Вотякитѣ въ източна Русия, покръстени едва въ XVIII вѣкъ, пазятъ доста езически прѣдстави и възрѣния, между друго и това за родовъ духъ-покровитель на кѫщата, нар. Воршудъ, почитането на който се досѣга отблизо съ култа на покойницитѣ. Въ деня на Св. Петъръ и Павелъ вотякитѣ приготвятъ разни точени и напитки и отиватъ, на чело съ жреца си, на полето, гдѣто се кланятъ и казватъ: „Добъръ Воршуде отъ рода Сали! Дойдохме да търсимъ твоята ръжь съ сребърни класове, съ златни зърна...“ Жрецътъ пъкъ казва: „Да ни даде Воршудъ своето щастие, печалба и спорность по хлѣба“. Като се нагостятъ, питатъ се: „Ядохте ли и пихте ли всички?“ и отговарятъ: „Всички“. Послѣ правятъ поклони и думатъ: „Благодаримъ ти, Воршуде отъ рода Сали... Ядохме и пихме, и останахме доволни“.[2]) Както Воршудъ се

[1]) N. F. Feilberg, Zeitschrift d. V. f. Volkskunde VIII, 276.
[2]) Гр. Верещагинъ, „Старые обычаи и вѣрования у Вотяковъ“, Этнограф. Обозрѣние XXI (1909), кн. IV, 64 пт.

умилостивява като му се коли патица („Не се гнѣви на насъ, Воршуде, ние ти принасяме жертва; не пакости на ушитѣ ни, на очитѣ ни, на дѣцата ни, на добитъка ни, на хранитѣ ни!“), така и домашнитѣ мъртви искатъ постоянно госба и грижи, и ако имъ се откажатъ, мъстятъ си, като разсипватъ благосъстоянието на вотяка. Много отъ молитвитѣ, отправяни къмъ умрѣлитѣ роднини, сѫ еднакви съ тия за Воршудъ.[1]) — Синтеза отъ двата вида духове, подобно на нашия „стопанъ“ въ Родопско, прѣдставя киргизкиятъ Арвакъ, „духътъ на умрѣлия прадѣдо“, който невидимо обитава въ кѫщата, пази я отъ нещастия и наказва недостойнитѣ потомци.[2]) — Англичанинътъ J. Long, комуто се пада честьта за изковаването на термина тотемизъмъ, пише за сѣверо-американскитѣ племена: „Часть отъ суевѣрията на дивацитѣ се състои въ това, че всѣки отъ тѣхъ има своя totam или благосклоненъ духъ, за когото вѣрва че бди надъ него. Този тотамъ тѣ си прѣдставятъ въ формата на животно или на нѣщо друго, и поради това тѣ никога не убиватъ, не прѣслѣдватъ на ловъ, нито пъкъ ядатъ животното, за което сѫ убѣдени, че е тѣхниятъ тотемъ“.[3]) Но явно е, какъ личниятъ духъ-покровитель въ случая отговаря на нашия „стопанъ“, — бидейки той единъ lar familiaris, мисленъ като животно (таласъмътъ сѫщо се вѣстява като разни животни, като кѫщна змия и пр.), — и никаква слѣда отъ истински тотемъ, т. е. отъ племененъ, общински прадѣдо, схващанъ като извѣстенъ видъ животно, чието име носи племето, общината, тукъ нѣма.[4]) Американскиятъ totam и нашиятъ стопанъ съвпадатъ напълно като религиозно-митически прѣдстави, безъ да стоятъ въ каква и да е историческа връзка.

Такива успоредици трѣбва да ни накаратъ да бѫдемъ прѣдпазливи въ обясненията си чрѣзъ заемане. Докато не се изтъкнатъ безспорни доводи въ полза на общото производство и на зависимостьта, добрѣ е да държимъ смѣтка особено за постепеннитѣ наслоявания въ митоложко-обредния запасъ на даденъ народъ, като различаваме, — доколкото е възможно това при наличнитѣ свидѣтелства, — кое е фактъ на дълбока старина и кое по-новъ продуктъ на творческия процесъ. Послѣдниятъ си служи съ изпитани отдавна методи (единъ отъ тѣхъ, що заслужва по-вече внимание, е наивното и смѣло етимоложко тълкуване), при което свое и чуждо биватъ поставени на единъ планъ, за да се споятъ по-най-произволенъ начинъ. Такава спойка се наблюдава между друго въ сѣвероизточна Европа, дѣто се досѣгатъ нѣколко различни раси. Мордовцитѣ-фини напр., поселени въ Саратовска губерния, длъжатъ отчасти своята „юртава“ („майка на дома“, на юртата) навѣрно на руситѣ, щомъ тя напомня тъй отблизо домовоя. Тѣ ѝ се молятъ да се грижи

[1]) И. Богаевскій. Этнограф. Обозрѣніе II (1890), кн. V, 99, кн. VII, 43.

[2]) Ѳ. Поярковъ, Этнограф. Обозрѣніе III (1891), кн. XI, 24.

[3]) A. van Gennep, Religions, Moeurs et Légendes, I Serie. Paris 1908, 51.

[4]) Доколко понятието „духъ-покровитель“ е относително, споредъ срѣдата и религията, личи напр. отъ т. н. tne на африканското племе Бомбарасъ, който не е нито сѫщински тотемъ, нито нашиятъ „намѣстникъ“ и прѣдставя нѣщо срѣдно. Срв. G. Foucart, Histoire des religions et methode comparative, стр. LX—LXI.

за добитъка, да дава умъ на хората, да пази къщата отъ всѣко зло. Наесень пен принасятъ въ жертва единъ пѣтелъ, като оставятъ да тече кръвьта му въ ямата, гдѣто при основаването на юртата е клана черна кокошка (— отъ кръвьта на която се вѣрва да се е родила новата юртава!). Варятъ ѝ и каша. Тя може да се види като бѣла котка; прѣнасятъ я въ новата къща; седи подъ печката, като руския домовой, и т. н.[1])

Въ кръга на прѣдставитѣ, за които е дума, спада и тая за стопана-духъ, мисленъ като змей.

На всѣкадѣ въ България знаятъ вѣрването въ змии-синорници, що вардятъ нивитѣ отъ градъ, въ змии-стопани, които никой не смѣе да разгнѣви или убие, защото тѣ причиняватъ зло; въ смокове-домакини, които живѣятъ въ къщи и сѫ покровители на домъ, имотъ и сѣмейство, затова трѣбва да се хранятъ, като имъ се остави край огнището или при дупката сждъ съ млѣко; и въ змейове на закопано имане. Къмъ приведенитѣ вече повѣрия отъ разни мѣста у насъ, нека прибавимъ и тия. Въ едно прѣдание за основаването на Цариградъ отъ Св. Константинъ се казва, че кога да се гради крѣпостьта наоколо, излѣзла една змия, която едни искали да убиятъ, а други я бранѣли, думайки „оти тая е била стопанот на калето, да затоа не гребало да се тепат".[2]) Въ Кюстендилско вѣрватъ да има въ всѣка къща по „една голѣма змия, която си е домакинка на къщата." Тя не ухапвали никога, ако я не закачатъ, и жилището ѝ повечето било около огнището, или въ главнитѣ основи на къщата.[3]) Въ Демиръ-Хисарско пъкъ ламя пази закопанитѣ въ земята пари, да не би да ги вземать хората.[4])

У сърбитѣ отъ кралството се приказва, че всѣка къща си имала по една змия-пазитель, нар. „чуваркућа" или „блазна."[5]) Тя е твърдѣ голѣма, и мнозина сѫ я виждали. Живѣе въ темеля на къщата или подъ прага. Тя не прави пакости на домашнитѣ, нито пъкъ неи прави нѣкой отъ тѣхъ пакость. Вѣрва се, че ако бѫде убита, ще умре домакинътъ или нѣкой другъ отъ къщата, затова селянитѣ рѣдко убиватъ змия близо до къщи.[6]) Въ краища, гдѣто по лозята има пивници, вѣрва се, че и „у пивници живи змија, која чува виноград од града и коју такође не ваља убити, јер би после град потукао винограде." Кога точи вино, домакинътъ всѣкога оставя въ паницата подъ бъчвата по малко вино и за змията.[7]) Въ Баналука католицитѣ вѣрватъ, че подъ

[1]) А. А. Шахматовъ, Саратовская Мордва. Спбгъ 1910, 77, 93. Срв. Жива Старина XIX (1910), 309.

[2]) М. Цѣпенковъ, СбНУ. XII, 196.

[3]) П. Ц. Любеновъ, Баба Ега, 40.

[4]) СбНУ. IV, 112.

[5]) „Чуваркућа" наричатъ по нѣкадѣ и растението гояеђе око, което се тура по покривитѣ на къщитѣ и което, спор. вѣрванията, „чува куђу од вештица и од болести." Српски Етногр. Зборник XIV (1909), 323.

[6]) Сп. Караџић II (1900), 211; С. Грбић, Српски Етногр. Зборник XIV (1909), 244.

[7]) С. Грбић, Српски Етногр. Зборник XIV, 324.

кѫщното огнище живѣе змия, която носи щастие на кѫщата. Тя е аршинъ дълга и бѣла като снѣгъ, и когато кѫщнитѣ спятъ, вѣрва се, че излизала и пѣяла. Тя е почитана и пазена, понеже ако я убиятъ щастието ще напустне кѫщата. Православнитѣ въ Любина вѣрватъ, че ще умре самиятъ домакинъ или домакинята, ако бѫде убита змията отъ огнището. На нѣкои мѣста я наричатъ „кућница“ или кућаруша“ и я хранятъ съ млѣко; смѣтатъ че ще умре дѣте, ако се убие, и вѣрватъ, че ще узнаятъ трѣвата за всѣка болесть, ако я сварятъ и изпиятъ чорбата.[1]) Въ сръбскитѣ юнашки пѣсни змей и змейове се явяватъ покровители на народа и на държавата, нѣщо като римскитѣ genii publici; вѣрва се, че ако напуснатъ тѣ страната, народното щастие и държавната независимость ще изчезнатъ, за да настѫпятъ голѣми бѣди:

Кад не стане змаја' у планини,
Ни цар не ће моћи царовати,
Ал' ће нама још и горе бити. . .[2])

Съврѣменнитѣ гърци си мислятъ домашнитѣ духове като змейове и гущери, що се криятъ въ зидоветѣ и дупкитѣ на кѫщитѣ.[3]) Появата на змия въ кѫщи се смѣта за добро прѣдзнаменование, бидейки тя духъ-пазитель.[4]) Ромънитѣ, които иматъ нѣщо аналогично на нашия „стопанъ“ или „домакинъ“ въ своя ştima (scima) banilor (comorilor) или duhul banilor (comorilor) — и той се мисли като побѣлѣло и бѣло облѣчено човѣко-образно, невидимо сѫщество, що пази съкровищата въ кѫщи, — знаятъ и т. н. smeul, змей, въ сѫщата роля.[5]) Освѣнъ това, споредъ тѣхъ въ всѣка кѫща има по единъ домашенъ змей (serpi di casa). Той се радва на особена почить, понеже минува за покровитель, и бива храненъ сутринь и вечерь до огнището съ млѣко. Ако го убиятъ, умира нѣкой въ кѫщи.[6]) А руситѣ вѣрватъ въ единъ „змiй деньгоносецъ,“ чиито функции съвпадатъ донѣкѫдѣ съ тия на домовоя. Между друго, той засѣда въ опрѣдѣлена кѫща, за да донесе богатство, обилна храна по нивитѣ и много млѣко у кравитѣ.[7]) У чехитѣ се вѣрва, че всѣка кѫща има своя домашенъ змей (had hospodarik), който по нѣкога се показва на хората; умре ли той, умира и домакинътъ. Нѣкѫдѣ вѣрватъ, че има дори два такива змея, като прѣдставители на стопанитѣ: убиятъ ли мѫжкия, умира стопанътъ; убиятъ ли женския — умира стопанката. Змеятъ живѣе подъ прага или подъ печката, и на прага

[1]) E. Liljek, Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo VI (1894), 365; сѫщ., Wissenschaftl. Mittheil. aus Bosnien u. d. Herzegovina. Wien IV (1896), 440.

[2]) Б. Петрановић, Срп. нар. пјесме III, № 27. Срв. М. Халанскій. Южнославянскія сказанія о Кралевичѣ Маркѣ I (1893), 41 нт.

[3]) Вж. по-горѣ, 294.

[4]) Lawson, Modern Greek folklore, 328.

[5]) T. Pamfile, Mitologie românească, II. Bucur. 1916, 17—18 (Acad. Romană, „Din vieata pop. român.“ XXIII).

[6]) Срв. Michelet, Légendes du Nord, 334, цит. у Chopin et A. Ubicini, Provinces danubiennes et roumaines. Paris 1856, 313.

[7]) В. Харузина, Этнограф. Обозрѣніе 1906, 1906, № 3—4, 101; В. Демичъ, О „змѣѣ въ руской нар. медицинѣ“, Живая Старина XXI (1910), 39 нт.

не се сѣкатъ дърва, да не би да бѫде убитъ случайно змеятъ. У лужичанитѣ такъвъ змей пази скрититѣ въ земята богатства (penezny zmij), присѫтствието на които се познава по яркия блѣсъкъ на пламъка, що играе на това мѣсто. Въ кѫщи той се поселва задъ печката, и нему оставятъ на тарелка млѣчна каша, месо и друго ядиво. Бѣлоруситѣ вѣрватъ сѫщото за домашния смокъ (цмокъ): разказватъ, какъ змеятъ донасялъ на единъ селянинъ пари, а тоя му се отплащалъ съ яйчница, която поставялъ на покрива на кѫщата. Но, като разбогатѣлъ, селянинътъ прѣстаналъ да върши дълга си и веднъжъ не оставилъ яденето; змеятъ, озлобенъ, отлетѣлъ, и на другия день кѫщата и дворнитѣ постройки на селянина изгорѣли, и той станалъ пакъ сиромахъ.[1]) Въ послѣдната подробность приказката напомня вѣрата за нашия, българския намѣстникъ, който наказва незачелитѣ го съ пожаръ и други бѣди. Изцѣло пъкъ, приказката се спорѣща съ мотиви, записани у насъ.[2])

Тия прѣдстави за змей-домакинъ или змей-покровитель и сродната съ тѣхъ за змей, пазитель на закопано имане, могатъ да бѫдатъ разбрани вече чрѣзъ всѣкидневното наблюдение върху змиитѣ, обитателки на дупки и скришни мѣста въ кѫщи, както и чрѣзъ познатата навредъ вѣра за прѣвръщане на душитѣ слѣдъ смъртьта въ разни домашни животни, ще се навъртатъ около прѣжнитѣ си обиталища. Образътъ на змията, изпълзѣла неочаквано, може да бѫде схванатъ отъ суевѣрното въображение като специална форма на „сѣнището“ или „стопанá“, който мѣни въплощенията си и се вѣстява таинствено. Но редомъ съ автохтоннитѣ основи на прѣдстави и легенди[3]) не сѫ изключени принципиално и въздѣйствия отъ по-стари възрѣния, култове и саги, дѣто змията играе значителна роля. Римскиятъ свѣтъ знае като демонъ-покровитель на домакина единъ гений, мисленъ най-често като змия (serpes draco), що обитава кѫщата. Насрѣщу мѫжкия гений стои единъ женски, за домакинята, — като идеално олицетворение на всичко женствено и производително (Iuno). „Гениятъ съпровожда човѣка прѣзъ цѣлъ животъ, отъ часа на раждането до смъртьта, като невидимъ приятель и съвѣтникъ, готовъ да помага за добро и радостно, да състрадава и да съчувствува на човѣка.“[4]) Той е не само сѫдбата на човѣка, но и неговата вѫтрѣшна природа, затова при въпроса, защо отъ двама братя единиятъ обича бездѣйствие, широкъ животъ и забави, а другиятъ непрѣкѫснатà работа и трудъ, Хораций (Ep. II, 187) прави отговоренъ тѣхния гений. И както отдѣлнитѣ лица и фамилии, така и цѣлата

[1]) А. Афанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія II, 539—540.

[2]) К. Шапкаревъ, Сборникъ VIII—IX, №№ 194 и 183; СбНУ. XI 184; Archiv f. slav. Phil. XIII, 544. Въ първата прик. сиромахъ храня змия съ млѣко, и тя му става всѣки день по единъ алтънъ. Дѣтето му се опитва да убие змията, за да усвои цѣлата азна, но тя го ухапвала, и то умрѣло. — Мотивътъ е скитнишки, срв. у менъ въ Училищенъ Прѣгледъ VI (1901), кн. XI, 891.

[3]) Напр. семитското племе Masai, въ източна Африка, вѣрва, че коститѣ на умрѣлитѣ се прѣвръщатъ на змии. Затова змиитѣ, що се явяватъ въ кѫщи или около кѫщи, не се убиватъ, и на тѣхъ се слага млѣко и медъ въ сѫдове на земята. M. Merker, Die Masai, Berlin 1910², 210.

[4]) L. Preller, Römische Mythologie³ I, 76 нт., II, 195 нт.

община, градътъ, градскитѣ врати, улицитѣ и пр. стоятъ подъ закрилата на своя гений, прѣдставянъ често въ образа на змия. Въ разни версии се разказва историята за гения, що се доближилъ въ видъ на змей до домакинята, за да зачене тя знаменитъ синъ, или тая за гения, що се вѣстава, за да прѣдвѣщае нѣкоя сѫдбоносна случка въ кѫщата.[1])

И въ грѫцката религия змията, като особенъ хтонически духъ, покровитель на мѣста и хора, е твърдѣ обикната прѣдстава. Именно защото змията се крие въ земята, живѣе въ нея, излиза отъ нея, тя може да се яви като най-близъкъ до ума символъ на всички земни сили, разрушителни и лоши (вулкани, бури, мъгла и пр.) или благодатни и добри (плодородие по добитъкъ и хора, цѣлебни трѣви, природни съкровища, извори и т. н.). Отъ тукъ се обяснява двойственото сѫщество на змията, чиито „диаметрални противоположности вървятъ прѣзъ цѣлата древность една покрай друга."[2]) Твърдѣ рано змията се увежда въ култа на мъртвитѣ — навѣрно защото мъртвитѣ биватъ погребвани въ земята и защото змията, както и душитѣ на покойницитѣ, вдъхватъ еднакво страхъ.[3]) И както на душитѣ, излѣзли на свѣтъ и невидими, се принася жертва, тава се принася тя, чрѣзъ особени трѫби, които проникватъ въ гроба, и прѣзъ които се налива вино и вода, на змиитѣ. Единъ олтарь на о-въ Критъ изобразява змия що се катери по олтаря, за да достигне сѫда съ приноса: така пъкъ потомцитѣ хранятъ мъртвия, когато той се мисли да е изпълзялъ вънъ отъ гроба.[4]) Тази змия се схваща и като пазителка на гроба, — и паметници или вази ни я изобразяватъ, какъ тя наказва ония, които докосватъ светинята на мъртвитѣ. По разширена прѣдстава, змията на гроба се прѣвръща въ покровителка на цѣлата околность, става αγαθοδαιμων на по-късното гръко-римско изкуство.[5]) Като символъ пъкъ на плодородието, свойствено на земята, змията става атрибутъ на хтоническитѣ божества (Деметръ, Персефона и др.) и духъ-покровитель на съкровищата, закопани въ земята. Сагата за страшната, огромна и постоянно бдеща змия, що пази златното руно въ Колхида, за да бѫде надхитрена само отъ магическитѣ изкуства на Медея, има своитѣ паралели, — колкото се отнася до образа на змията-пазителка на запрѣтено имане, — въ безброй по-късни приказки и легенди за дракони и други змейски сѫщества. Въ слѣдкласическо врѣме се развива почитането на домашни змии, смѣтани като пазителки и приумножителки на всички кѫщни блага. И редица приказки съдържътъ тая типична

[1]) G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer. München 1902, 155.

[2]) E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Giessen 1913, 61.

[3]) Срв. S. Wide, Archiv für Religionswissenschaft XIII (1910), 221; E. Küster, ц. с. 66.

[4]) Малко по-друго е мнѣнието: „Че змията бива доведена въ връзка съ мъртвитѣ, дължи се главно на това, гдѣто мъртвитѣ първоначално се закопаватъ въ колибата и по-късно покрай колибата; и тамъ е сѫщо дупката въ земята на змията, която по такъвъ начинъ лесно може да мине като епифания на ἥρως (както се наричa мъртвиятъ въ древна Гърция). Като кѫщенъ приятель тя се нарича и е ἀγαθὸς δαίμων." Ganschinietz, у Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie, Supplementband III (1918), 48.

[5]) E. Küster, ц. с. 70.

черта, какъ дѣте или мѫжъ спасява гладна или нападната змия, прибира я въ кѫщи, гледа я, и тя, отъ благодарность, го спасява после отъ бѣда.[1])

III

Въ всички случаи до сега бѣ дума за естествени духове-покровители, за таласъми-намѣстници, въ които живѣе душата на единъ родоначалникъ или на близъкъ покойникъ. Но сѫщата вѣра, която населява води, землища и сгради съ обезсмъртения духъ на стопана, се е погрижила да създаде такъвъ невидимъ пазитель и за постройки, които не сѫ свързани първоначално съ никакъвъ личенъ духъ, ала които се нуждаятъ — поради значението си — твърдѣ много отъ такъвъ. По-късно, когато въ нѣкои краища изчезва идеята за единъ прадѣдъ, покровитель на домъ и потомци, или пъкъ въ случая, гдѣто никога не се е знаяла тази идея, ние се натъкваме пакъ на вѣрването, че е желателно и възможно да има такъвъ духъ-покровитель, безъ да се отъждествява той непрѣмѣнно съ домакина. На помощь на нуждата въ живота дохожда едно изпитано магическо срѣдство, чрѣзъ което се цѣли увеждането въ стопански права и въ стражеска роля на единъ специаленъ мѣстенъ духъ. Тоя изкуствено създаденъ таласъмъ е не по-малко силенъ отколкото естествениятъ; той е замисленъ съвсѣмъ по образецъ на тогава, макаръ възникването му да се постига по една друга основна метода на народната мисъль. И, което е по-интересно, често той е повиканъ да се бори тъкмо противъ своя по-старъ двойникъ, комуто се приписва зла воли или разрушителна сила. Както два съсѣдски „стопана“ попадатъ въ борба и единътъ прогонва другия, щомъ трѣбва да се облагодѣтелствува своятъ домъ и своето сѣмейство, така неведнъжъ новиятъ таласъмъ има тукъ опрѣдѣленото назначение да противодѣйствува на стария и да съкруши врѣдителната му сила. Естествена и изкуствена стихия изпитватъ своята мощь, и втората, чисто човѣшко дѣло, надвива като по чудо първата.

Това тържество на човѣка се дължи на магията му. „Културата“ побѣждава отначало природата съ помощьта на най-прости срѣдства, чрѣзъ една „теория“, която нѣма нищо научно въ днешния смисълъ на думата, но която пакъ се гради върху законитѣ на човѣшката мисъль, теглейки само погрѣшни послѣдици отъ аналогията между вътрѣшни и външни явления, смѣсвайки механика на духа и причинность въ природата. Чародѣйни думи, дѣйствия, прѣдмети, на които се приписва способность да влиятъ прѣко върху нѣщата около насъ, безъ да ги докосватъ нѣкакъ, отговарятъ на образната и емоционална мисъль у неразвития, у първобитния; и както задъ всичко видимо се прѣдполага

[1]) Вж. за индогерманския и класическия култъ на домашната змия, като образъ на духа-покровитель и прадѣдото, O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde^2, 25; Gaeschinietz, ц. ст. 48 нт. Върху прѣданията и обредитѣ, свързани съ змията като домашенъ покровитель, говори обстойно Политисъ, Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ. Παραδόσεις Μέρος Α΄ καὶ Β΄. Ἀθῆναι 1904, 1073—1093. Сѫщинеието нѣйнимь на равн

да стои и нѣщо невидимо, духъ или демонъ, — така на желанието да се извика благосклоненъ духъ или демонъ тамъ, гдѣто може да дѣйствува инакъ само злонамѣрената стихия, отговаря една практика, единъ магически обредъ, чрѣзъ който моментално и сигурно се създава желаното. Несъмнѣно, магическиятъ мирогледъ не прѣдполага първоначално никакви олицетворения на явленията, никакви духове; за него стига физиката. Когато, обаче по-късно възникватъ анимистически възрѣния, които се броятъ вече за дѣлъ отъ първобитната религия, магията си ги присвоява сѫщо и почва да разполага свободно съ всевъзможни демони. Думи - заклинания, дѣйствия - мимика, обреди - техника цѣлятъ при магията къмъ увеждане на единъ новъ редъ на нѣщата, като се използуватъ еднакво даннитѣ на мисъльта и на природата, въ тѣхната псевдоестествена връзка.

Вграждането на живо сѫщество или на човѣкъ, за да се получи таласъмъ на сградата, прѣдставя една отъ проявитѣ на тази магия. Тукъ нѣма никаква „жертва“ при постройка, никаква прѣдстава за умилостивяване нѣкакъвъ пакостенъ духъ или нѣкакъвъ богъ чрѣзъ принасяне дарове, що му сѫ приятни и биха го разположили къмъ човѣка-жертвуватель, а само приложение на една теория върху свѣта, която може да ни се струва крайно наивна, ала има своитѣ дълбоки корени въ психиката на некултурния. И макаръ тя да се изключва отъ по-високата религиозна мисъль, която вѣкога призовава помощьта на боговетѣ, ние пакъ откриваме на вѣка стѫпка въ историческия развой на религиозно-етическитѣ идеи тая магическа практика, като неизбѣжно допълнение къмъ узаконенитѣ отъ официалната вѣра начини на дѣйствие, било молитви, било обреди. Едното е нѣщо позволено и признато, ала не тъй ефикасно — за мисъльта на малко просвѣтенитѣ —; другото нѣщо осѫдено и „суевѣрно“, ала затова пъкъ много по-реално въ своитѣ послѣдици, тъй като то е завѣщанъ отъ прадѣди обичай, който отговаря на нѣкогашната почти инстинктивна образно-емоционална концепция на свѣта. И доколкото тая продължава да живѣе, намирайки почва въ ограничения духовенъ кръгозоръ на изостаналитѣ умствено, дотолкова тя крадишкомъ или насилствено, споредъ условията, се вмъква и въ чисто религиозната практика, за да прѣвърне народната християнска обредность въ нѣщо твърдѣ сложно и диспаратно откъмъ идеи, потекло и сврѣменно значение. Видѣхме, какъ демонологията на сѫществата отъ кръга на таласъма и стопана не е съвсѣмъ автохтонна — това издаватъ вече имената —, нито пъкъ въ оная първобитна фаза, въ опия пелени, отъ които най-напрѣдъ се развива. Чужди религиозно-митологически образи и идеи, чужди вѣрвания и обреди се прилѣпятъ къмъ домашнитѣ и създаватъ хаоса, прѣзъ който научното изслѣдване съ мѫка си пробива пѫть, внасяйки перспектива и свѣтлина. Така и при обичаитѣ за постройка трѣбва внимателно да се раздѣлятъ елементитѣ, които не указватъ на едно и сѫщо потекло, за да се види, кое тамъ е жертва и кое магия, или кое пристара прѣживѣлица и кое сетнѣшна вѣрска символика.

Най-напрѣдъ, нека припомнимъ, че въ редица случаи у насъ се касае за вѣра въ духове на природата, които иматъ зълъ характеръ и искатъ жертва, щомъ бѫдатъ засѣгнати въ своитѣ права. Духове на въздуха, на земята или на водата, сродни откъмъ характеръ съ тия на болеститѣ, могатъ да бѫдатъ умилостивени и накарани да не прѣчатъ, да не пакостятъ, да напуснатъ мѣстото ако имъ се принесе курбанъ.

Ст. Н. Шишковъ, познатиятъ вѣщъ свидѣтель за Родопски, пише:[1] „Планинскитѣ рѣки въ поройни дъждове бързо и буйно приидватъ. Често пѫти завличатъ ливади, градини, тепавици, воденици, па не рѣдъкъ пѫть и добитъци и хора. Удави ли се въ такъвъ случай нѣкой човѣкъ, ето че нещастната случка се отдава на гнѣва на воднитѣ духове, или потайната водна сила, гнѣвъ проявенъ за това, че на еди-кой си изворъ курбанъ не се коли". Изкочи ли нѣкой изворъ изъ леглото си, поради топене на снѣгове или силенъ дъждъ, уплашеното население отдава това „на разгнѣвяването на воднитѣ духове, и поради това бързатъ да заколятъ курбанъ на мѣстото, и съ това да ги умилостиватъ. Такъвъ е извора на Бѣла рѣка между селата Гостино и Долно-Дерекьой, Ахъ-Челебийско, наричанъ Хупча. При него има и малко параклисче, построено отъ Долно-Дерекьовци, и се внимава да не се пропустне безъ курбанъ нѣкоя година. Сѫщо такъвъ е случая... на много мѣста изъ Родопитѣ. За нѣкои по-голѣми буйни рѣки, които често правятъ пакости и завличатъ и добитъци и хора, е вече създаденъ въ мирогледа на населението цѣлъ митъ, че тѣзи рѣки сѫ особено зли, алчни и пр. и безъ човѣшки курбанъ не минаватъ ни една година, който курбанъ, както и да е, сами ще си зематъ и въ най-безопасно врѣме."

Не само студенитѣ извори и рѣки, но и горещитѣ извори сѫ прѣдметъ на особенъ култъ, свързанъ съ курбанъ. „Старитѣ кюстендилци, пише Ю. Ивановъ,[2] турци и християне, почитаха мѣстнитѣ топли води, персонифицираха ги въ нѣкой светия и имъ принасяха жертви. Нѣкъ и до днесъ не е съвсѣмъ изчезнала тази практика. Въ банитѣ и пералищата, когато водата, поради придохождане, шурти по-буйно, тогава водата се разигравала, казватъ старитѣ, и непрѣставала, докато не ѝ се даде курбанъ. За да се избѣгне нещастие съ нѣкой човѣкъ, хвърляли сѫ жертва пѣтелъ, напр. въ Дервентъ-баня, дробъ — въ пералището Чапанка. Особено се е почитала водата въ Пазаръ-хамами. Светецътъ на тамошната вода билъ наричанъ у турцитѣ Довлетъ-баба, палѣли му свѣщь и се кланяли. Страхътъ отъ случайно пропущване на горещитѣ води е още познатъ въ Кюстендилското население".

Такива водни духове и такива жертви за тѣхното укротяване се знаятъ навредъ по свѣта. Простиятъ римски народъ напр. е вѣрвалъ, че богътъ на Тибъръ може да бѫде умилостивенъ само чрѣзъ човѣшка

[1] Ст. Н. Шишковъ, „Култътъ на водата въ Родопитѣ", Родопски Напрѣдъкъ VI (1909), 164.
[2] Йор. Ивановъ, Сѣверна Македония. София, 1906, 257.

жертва, и покрѫстениятъ въ края на II вѣкъ Тертулианъ изрично свидѣтелствува, какъ първия поводъ за виковетѣ на тълпата: „Християнитѣ на лъвоветѣ!“ дало тъкмо прииждането на Тибъръ и качването на рѣката до градскитѣ стѣни.[1]) Въ днешна Индия, когато англичанитѣ строили мость при Hougly, мѣстнитѣ жители били убѣдени, че рѣката-майка (Гангъ) не се съгласявала да търпи обидата, освѣнъ при условие, че всѣки стълбъ ще бѫде издигнатъ върху слой отъ дѣтски глави. Така и въ Шотландия е имало прѣди обичай, когато се строи новъ мостъ, да се убива нѣкое животно и да се остави да тече кръвьта му въ водата, за да се успокои духътъ на рѣката.[2]) У полякитѣ, когато Висла заплашвала да подрони едно село, закопали на брѣга главата на черъ вепъръ, и рѣката се върнала пакъ въ коритото си.[3]) У руситѣ т. н. „водяной,“ — духътъ на водитѣ, който въ много черти напомня домовоя, — се пробужда на пролѣть, гладенъ и сърдитъ, съ досада чупи леда, вдига вълнитѣ и разгонва рибата; селянитѣ тогава го умилостивяватъ съ жертва. Купуватъ безъ пазарене единъ конь, хранятъ го съ зобъ три дни, послѣ му връзватъ позетѣ, обмазватъ главата му съ медъ, вплитатъ въ гривитѣ му червени ленти и срѣдъ нощь го потапятъ въ рѣката. Водяноятъ, изказвайки петърпението си три дни наредъ чрѣзъ глухъ стонъ и разклащане на водата, бива задоволенъ и се смирява. Риболовцитѣ пъкъ, отъ своя страна, изливатъ масло въ рѣката за водяноя, говорейки: „Вотъ тебѣ, дѣдушка, гостинцу на новоселье, люби да жалуй нашу семью.“[4]) И до сега простолюдието почита, слѣдъ щастливо плаване, рѣката съ нѣкакво приношение. Стенька Разинъ дарилъ Волга съ своята любовница, плѣнената персийска княгиня. Възбуденъ отъ виннитѣ пари, той стоялъ на край ладията и, гледайки замисленъ вълнитѣ, думалъ: „Ахъ ты, Волга-матушка, рѣка великая! много ты дала мнѣ и злата и серебра и всѣкаго добра, ты меня вскормила и взлелѣяла, славою и честию надѣлила; а я ничѣмъ еще тебя не благодарствовалъ. На-жъ тебѣ, возьми!“ И съ тѣзи думи хваналъ княгинята и я хвърлилъ въ водата.[5])

Не само водниятъ духъ, но и духътъ на дадено мѣсто, подземниятъ владѣтель на дадени граници, бива спечеленъ съ жертви. Въ Франция (Haute-Bretagne) имало нѣкога обичай, когато се прѣкарвало шосе, да се изкопава една дупка въ земята и да се излива тамъ вино или масло, или да се слагатъ яйца, за да станѣли духоветѣ „doux comme les objets qu'on leur offrait“ и да не се случала нѣкоя неприятность.[6])

Да навеждамъ други примѣри,[7]) едвали е необходимо за нашата цѣль. Тукъ тъкмо спадатъ извѣстенъ дѣлъ отъ свидѣтелствата за колене пѣтелъ, агне и други животни при новъ градежъ, които бѣха изнесени

[1]) Срв. O. Keller, Lateinische Volksetymologie. Leipzig 1891, 336.
[2]) P. Sébillot, Revue des traditions populaires VI (1891), 133.
[3]) H. Łopaciński, Wisla XI (1897), 250.
[4]) А. Аѳанасьевъ. Поэтическія воззрѣнія II, 235 нт., 245.
[5]) А. Аѳанасьевъ, п. с. II, 231.
[6]) P. Sébillot. Revue des trad. pop. VI, 1.
[7]) Срв. P. Sartori, Zeitschrift für Ethnologie XXX, 29 нт.

по-горѣ, съ разлика само, че е забравенъ духътъ, въ честь на когото става обредътъ. Искалъ бихъ още да изтъкна, че по сѫщия начинъ, както се благодари или поднася даръ на единъ воденъ или мѣстенъ духъ, се изпросва милостьта и на олицетворенитѣ болести. Човѣшката или животинската жертва се схваща като най-естествено срѣдство да се повлияе върху волята и настроението на опаснитѣ сѫщества, взели този или онзи образъ. Въ срѣднитѣ Родопи (Ахѫ-Челебийско, Рупчосъ и др.) шапътъ по овцетѣ се лѣкува не само чрѣзъ „живъ огьнь" и други срѣдства на народната медицина, но и съ човѣшка жертва.[1]) Твърди се за „по-отдалечени врѣмена, когато нравитѣ сѫ били по-груби", че овчаритѣ открадвали дѣца и моми, съсичали ги и ги изгаряли, и пепельта имъ размѣсвали съ кърмилото, та накърмяли овцетѣ. Стари овчари увѣряватъ, какво това наистина се правѣло, и дори сочатъ другаритѣ си, които сѫ го извършвали. Ако тия послѣднитѣ нѣмали дѣца или имъ мрѣли дѣцата, казвало се: „Дѣцана хми ни живот, оти са сажизали моми и дѣца, да кормет овцене."[2]) Въ една родопска пѣсень се възпѣва подобно изгаряне на Руса дѣвойка:

... Ам е удведе сай горѣ, горѣ,
Сай горѣ, горѣ, па планиноне,
Че е сасече резен пу резен,
Та че накладе два силни огня,
И е сажьеже ситан бел пьепел,
Че си накърми сивуну старо.

Болестьта-демонъ, загнѣздена въ животното, бива нахранена съ човѣшко месо, и така, задоволена по най-щедъръ начинъ, трѣбва да пощади стадото, по-малко изисканата храна за нея. Гдѣто не помага жертвата, тамъ, както при другитѣ демонически сили, се прибѣгва до заплашване, до магически срѣдства. Несъмнѣно магия имаме напр., когато въ Кюстендилско върху болния отъ припадъкъ откѫсватъ главата на кокошо пиле, още не пропѣяло, като казватъ: „глава за глава." Животинската глава, взета като жертва вмѣсто болния, е сѫщеврѣменно отмѣна по сходство, така че магическата прѣдстава за отстранение напастьта лежи по-близко до ума, отколкото желанието да се задоволи болестьта-демонъ. Тая кокоша глава заравятъ въ земята подъ главата на болния, а останалата часть отъ пилето сготвятъ и раздаватъ като „курбанъ." Едното е симулация на погребение, — пакъ магическо срѣдство за отмѣна, на смъртьта именно, която трѣбва да засѣгне само животното, не и човѣка; — другото е прѣживѣлица отъ жертвения обичай, както той изобщо се практикува за благодарность или изпросване милость отъ светци, духове и божества. Все сѫщия процесъ на мислене откриваме и когато, въ други случаи на лѣкуване сѫщата болесть, съблича тъ голъ болния и закопа-

[1]) За случаи отъ ново врѣме, гдѣто въ Европа (Германия), Азия (Китай) и др. страни човѣшка кръвь или човѣшко месо служатъ за лѣкарство, отъ становище на народно-суевѣрната медицина, вж. J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 59 пт.

[2]) В. Дечевъ, „Срѣднородопско овчарство," С б Н У. XIX, 90.

ватъ дрехитѣ му въ земята, заедно съ живи животни. И тукъ имаме пакъ „глава за глава," заедно съ магическо отдѣляне на врѣднитѣ елементи по принципъ на досѣгане (дрехи, вмѣсто облѣчения съ тѣхъ). Мѣстото на закопаването се опрѣдѣля, като отсичатъ единъ ржкавъ отъ дрехата на болния, напълнятъ го съ пръсть и го хвърлятъ далече; гдѣто падне, тамъ сипватъ врѣла вода, за да запарятъ и унищожатъ злото.[1]) Изборъ на отстранено мѣсто и лѣкуване чрѣзъ запарване болестьта сж магическо приложение на единъ рационаленъ въ други случаи способъ на народната медицина, гдѣто наистина може да бжде умѣстно едното и другото. Магическа замѣна, жертва и откупъ, имаме съединени пъкъ въ сръбския обичай за опазване дѣтето на жена, на която не траятъ рожбитѣ. Гдѣто новороденото е ударило съ глава при добиването си, тамъ изкопаватъ дупка, и „у ту рупуваља метнути главу од предњег вратила на разбоју, сребрну пару, парченце злата, подлогу од опанка (нађену на путу) и једну чиоду, па да рекне три пута: „Земљо, богомајко! Дадох главу за главу; дадох тело за тело; дадох злато за злато; дадох пару те откупих роба од гроба, а подлогу у залогу."[2]) Къмъ симулираното погребение на отмѣната (дървена глава) иде прѣдставата за умилостивяване земята-богомайка (християнско-митологическа субституция на смъртьта-демонъ) и опитътъ за изплащане, извѣстенъ отъ други обреди и поетически мотиви.

Имаме по-своеобразни случаи, гдѣто мнимата жертва за единъ духъ, що пази мѣстото, се оказва въ сжщность магия за прогонване и обезврѣждане на тоя духъ. Така, таласъмътъ на закопано имане е замисленъ съвсѣмъ като стопана на кжщата: той „табуира" съкровището, прави го недостжпно, неизвѣстно, опасно за посѣгателитѣ; ала докато стопанътъ на кжщата трѣбва да се щади и умилостивява, оня трѣбва понѣкога да се прогони, за да се открие пазеното отъ него съкровище. Откриването става като се накладе огънь на мѣстото, гдѣто ще копаятъ иманяритѣ, който „да пропжди злитѣ духове (духоветѣ сж вече зли!), стопани на имането",[3]) или — както е напр. у мюсюлманитѣ-араби въ сѣверна Африка — като се правятъ всевъзможни магии и се казватъ разни заклинания, които най-послѣ надвиватъ и отстраняватъ гениитѣ-пазители.[4]) При вадене закопани пари трѣбва да се мълчи, защото духоветѣ, таласъмитѣ, що го пазятъ, хващатъ тогова, когото чуятъ да промълви: нали и домашнитѣ могатъ да угадятъ крадцитѣ по говора имъ? Мълчането прѣдпазва посѣгателитѣ отъ властьта на духоветѣ. Въ Суматра работницитѣ, що копаятъ въ златнитѣ мини, пазятъ дълбоко мълчание, и нито заповѣди се даватъ, нито на въпроси се отговаря, понеже мѣстенето на скжпоцѣннитѣ зърна сърди духа-пазитель, и той би наказалъ „крадцитѣ", ако ги залови на мѣсто.[5]) Понѣкждѣ имането се смѣта заклето:

[1]) П. Ц. Люеновъ, Самовили и самодиви, 15—16.
[2]) С. Мијатовић, Српски Етнограф. Зборник XIII (1909), 289.
[3]) Ст. Н. Шишковъ, Родопски Напрѣдъкъ VII (1910), 115.
[4]) Срв. E. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, 270 сл.
[5]) J. G. Frazer, The Golden Bough,[2] P. II, 409.

то може да бѫде намѣрено и извадено, ако се заколи на мѣстото човѣкъ или животно (агне, овенъ), като курбанъ, който обезсилва таласъма на имането; и какъвъ трѣбва да бѫде курбанътъ, показва слѣдата върху пепель или брашно, посипано на мѣстото.[1]) Ако на руския домовой посипватъ пѣсъкъ, за да видятъ слѣдитѣ му,[2]) — толкова реално се схваща присѫтствието на духа-пазитель. — тукъ посипването и слѣдата отъ стѫпкитѣ иматъ за цѣль да отгадаятъ (магия-оракулъ), какво трѣбва да мине (resp. минало вече невидимо, — като се проицира назадъ нѣщо прѣдстоящо) и да се вземе като курбанъ. Инакъ казано: закопаното имане е „табуирано" чрѣзъ клетвата, казана при полагането му, и, за да се открие и вземе то свободно, трѣбва да се прѣмахне запрѣщението, опастностьта, да се изпълни условието, като се принесе посоченниятъ курбанъ. Тоя курбанъ не се смѣта жертва за таласъма, той е вече чисто магическо срѣдство на принуждаване, макаръ да напомня по всичко курбана за умилостивяване (— между друго, закланото животно се яде нощѣ на мѣстото, прѣди да се почне копането). Въ случая имаме сѫщата еволюция отъ жертвенъ обредъ къмъ магическа процедура, каквато се наблюдава при индийското жертвоприношение въ неговата по-късна фаза, когато жрецътъ изнудва боговетѣ, когато той ги застави сѣкашъ магически чрѣзъ жертвата, да изпълнятъ желанието му — найчесто да му дадатъ богатство.[3]) Умилостивителното нѣкога срѣдство се е прѣвърнало въ сигуренъ инструментъ, зависимостьта върви въ обратна посока, както при всѣка магия.

Чрѣзъ посрѣднишки примѣри ние незабѣлѣзано минахме къмъ идеята за отстраняване зли духове или неодухотворени напасти съ помощьта на магически операции. Въ тоя родъ факти би трѣбвало да се поставятъ и опититѣ, да се създаде единъ духъ-закрилникъ за труднитѣ постройки, да се постави единъ таласъмъ тамъ, гдѣто почва, вода и други материални сили, по нѣкога олицетворени като демонически сѫщества, не позволяватъ да се задържи единъ мостъ, една черкова, една крѣпость и изобщо една по-голѣма сграда съ сводове.

Въ древния Римъ ежегодно на 16 и 17 мартъ се устройвала тържествена траурна процесия къмъ храмоветѣ, наречени Argei, а слѣдъ

[1]) СбНУ. XXIX, 179; С. С. Бобчевъ, Сборникъ на бълг. юридич. обичаи, ч. I, т. II (1902), 56; Н. Ц. Любеновъ, Баба Ега, 54; А. Петровић, Српски Етнограф. Зборник VII, 504; В. Караџић, Живот и обичаји нар. србскога, 238. — Д. Матовъ ПСп. XLI XLII, 960 нт. мисли, че клането надъ закопаното имане се е смятрило отначало като жертва на духа, що е закопалъ имането, или, по-вѣроятно, на духа, що го пази, както закопаното (зазиданото) при новъ градежъ е служило за умилостивяване на духа, що може да го катурне (водниятъ духъ при единъ мостъ), а не за таласъмъ, както вѣрва сега народътъ.

[2]) Срв. Д. Зеленинъ, Сборникъ Харьк. Ист.-фил. Общества XVIII, 220.

[3]) И за египтянитѣ ние имаме свидѣтелства (Jamblich., de Myster. Aegypt. VII, 4. 5) че тѣ искали съ своитѣ химни и магически формули да подчинятъ боговетѣ на своитѣ желания. Жрецътъ, спор. тѣхъ, ималъ власть да извика бога и да му наложи изпълване на волята си. Новоплатоникътъ Порфири (III в.), въ писмото си до египетския жрецъ Анебонъ се възмущава отъ подобна вѣра на магьосницитѣ. „Азъ съмъ дълбоко смутенъ при мисъльта, че тѣзи, които призоваваме като най-могѫщи, получаватъ заповѣди като най-слаби". Срв. F. Lenormant, La Magie chez les Chaldéens. Paris 1874, 90 нт.

два мѣсеца, на 15 май, понтифицитѣ, весталкитѣ, преторитѣ и всички граждани отивали на pons sublicius, единственията мостъ на най-стария градъ, гдѣто, като извършвали едно жертвоприношение, хвърляли въ Тибъръ 24 тръстикови кукли, наречени сѫщо Argei.[1]) Римлянитѣ отъ историческо врѣме не разбиратъ истинското значение на процесията и на обичая отъ 15 май; ала тѣ вѣрватъ, че се касае тукъ за споменъ отъ човѣшки жертви, макаръ и да не принасятъ вече такива.[2]) Споредъ Отто Келлеръ,[3]) първоначално тукъ имаме възпоменателно тържество за основаването на тъй важнитѣ въ древния Римъ светилища на четиритѣ главни квартали, при което въ основитѣ на необходимитѣ за крѣпкостьта на града и на трибитѣ храмове сѫ били взидани argei, т. е. гърци. Името на „аргивцитѣ", придали магическа сила на градежитѣ, става име и на човѣшкитѣ жертви, които се принасятъ за умилостивяване, и то се запазва дори тогава, когато вмѣсто истински хора отъ стария мостъ на града биватъ хвърляни символически тѣхнитѣ подобия, кукли. Древнитѣ римляни, значи, сѫ знаяли обичая да вграждатъ живи хора, за да привържатъ на вѣчни врѣмена единъ демонъ къмъ постройката, която той трѣбва да крѣпи. И ако нѣкому този обичай би се сторилъ сега твърдѣ суровъ, трѣбва да припомнимъ, че и Римъ, подобно на Гърция, Персия или Картагенъ, е знаялъ човѣшки жертви, както сѫ ги знаяли почти всички народи съ по-сурови нрави.[4])

За да не правимъ сигурна употрѣба отъ този римски обичай, умѣстно е да поменемъ, че тълкуването, дадено отъ Келлера, не стои надъ всѣко съмнѣние. Единъ по-новъ изслѣдватель, Фридрихъ Швенъ, се обявява рѣзко противъ него, прѣдлагайки съвсѣмъ различно обяснение за странната практика. Той припомня магическото отстранение на една чужда напасть — прѣдсказаното отъ оракула прѣвземане на Римъ въ 226 г. пр. Христа отъ гали и гърци —, като били закопани по единъ мѫжъ и една жена отъ галския и отъ гръцкия народъ; и като вижда

[1]) Срв. J. Marquart, Le Culte chez les Romains I, 230 нт.; В. В. Калашъ, „Положеніе неспособныхъ къ труду въ первоб. обществѣ", П. Этнограф. Обозрѣніе I, кн. 2 (1889), 135 нт.

[2]) Около спора, знаяли ли сѫ древнитѣ римляни човѣшки жертви или не, вж. G. Wissowa (който заема отрицателно становище и вижда въ обичая Argei гръцка заемка), Religion und Kultus der Römer. München 1902, 354; Archiv für Religionswissenschaft VII, 53; E. Samter (който подържа сѫществуването на човѣшко жертвоприношение и обявява Argei за обичай, изпълняванъ Romano ritu), въ сѫщия Archiv X, 374 нт.; и Fr. Schwenn (който сѫщо е на мнѣние, че римлянитѣ знаятъ обредно-магическо убиване или закопаване на хора), Die Menschenopfer bei den Griechen und Römer. Giessen 1915, 11 нт.

[3]) O. Keller, Lateinische Volksetymologie, 331 нт., 436.

[4]) За човѣшки жертвоприношения у гърци и перси вж. Л. Воеводскій, Каннибализмъ въ греческихъ миѳахъ. СПбгъ 1874, 201 нт.; за такива у индогерманскитѣ народи изобщо V. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere⁶. Berlin 1887, 439 нт.; за славянитѣ срв. А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу II, 260 нт.; за германцитѣ — напослѣдъкъ E. Mogk, „Die Menschenopfer bei den Germanen", Abhandlungen der sächs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Kl. XXVII (1909), 603 нт.; „Ein Nachwort".... Archiv f. Religionswissenschaft XV (1912), 422 нт.; R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte. Leipzig 1910, 412 нт. За човѣшки жертви у извънкевропейскитѣ народи срв. литер. указания у J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer. Giessen 1914, 57.

въ това обредно убийство магическо унищожение на цѣлъ народъ, па гали и гърци, по принципа на замѣната, прѣдлага да се погледне тъй я на аргеитѣ, хвърлени въ Тигъръ. Аргеитѣ сж врагове на страната. и тѣ трѣбва да се унищожатъ символически, чрѣзъ куклитѣ, тѣхни застжпници. Водата въ рѣка, въ море е обитавана отъ демони, и тъкмо тия демони, що се намиратъ въ главната рѣка на Лациумъ, „биватъ призовани, да вsематъ враговетѣ на римския народъ."[1])

Това обяснение улучва може-би часть отъ истината, ала едвали то е въ състояние да острани съ пълно право по-старото и не тъй невѣроятното. Доколкото бихме усвоили послѣдното, ние имаме основание да говоримъ за смекчение на нравитѣ въ смисълъ, че се жертвуватъ не свои сънародници, а чужденци, аргивци (гърци), и още по-нататъкъ въ смисълъ, че варварщината почна да се прикрива, като вмѣсто живия човѣкъ на погибель се обрича бездушното му подобие. Така и прадѣдитѣ на днешнитѣ народи въ сѣверна Европа, нѣкогашнитѣ келти, славяни и тевтони сж принасяли редовно човѣшки жертви, отъ които сврѣменниятъ обичай е упазилъ само мимически наподобявани. Упоритость на обредитѣ и напрѣдъкъ на културата и морала се миратъ така, че каквото по-рано е ставало наистина, сега става само символически, чрѣзъ замѣна, както и у изостаналитѣ племена на Новия свѣтъ.[2]) Както при погребението се закопава вмѣсто оржжието на умрѣлия — само едно миниатюрно изображение на това оржжие, или вмѣсто жертвено животно — фигурката му отъ тѣсто или дърво (за да се задоволи умрѣлиятъ, безъ да се ощетяватъ живитѣ), така изобщо навсѣкждѣ, гдѣто нѣкога е била необходима човѣшка жертва. първобитнитѣ народи днесъ я замѣнятъ съ симулирано убийство или съ хвърляне фигури отъ восъкъ, отъ дърво, и т. н., примѣри за което има доста.[3]) Подобна замѣна ни

[1]) Fr. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römer, 148 нт., 154.

[2]) Срв. J. G. Frazer, The Golden Bough[3], P. III, 214 нт. Като говори за човѣшкитѣ жертвоприношения въ честь на умрѣлитѣ и за стремежа да се мине отъ дѣйствителни къмъ фиктивни убийства, което напомня нашитѣ обичаи при градежъ, Н. Харузинъ казва: „Развоятъ на нравственитѣ основи довежда до това, че съ общия ръстъ на народностьта човѣшкитѣ жертви изобщо, и частно за покойницитѣ, излизатъ отъ употрѣба. Но култътъ е твърдѣ консервативенъ: некултурниятъ човѣкъ, доразвитъ до по-други етически понятия, нежели тия, що иматъ прадѣдитѣ му, не се рѣшава да измѣни традиционния обредъ, отъ страхъ да не разгнѣви малко извѣстнитѣ нему свръхестествени сили; той прибѣгва до фикции и установява, между друго, символическо жертвоприношение на хората въ честь на умрѣлитѣ. Тѣзи фиктивни обреди задоволяватъ неговото нравствено чувство, безъ да се отразяватъ тежко на домакинството му; затова тѣ доживѣватъ високи стжпала на цивилизацията." Н. Харузинъ, Этнографія IV (1905), 278.

[3]) По поводъ на замѣната на човѣшки жертви (отначало само плѣнници и роби жени и дѣца, старци; послѣ пм. живитѣ хора — части отъ тѣлото имъ, кръвь, косми; най-сетнѣ човѣшки изображения, даже животни) В. Калашъ пише: „Легко уяснить тотъ психическій процесъ, слѣдствіемъ котораго явилась эта „замѣна": темная и страшная сила, которая проникала весь міръ извѣстныхъ „варвару" явленій, требовала жертвы — человѣка вообще; каковъ этотъ человѣкъ — безразлично для первобытнаго общества, для котораго, конечно, выгоднѣе было, чтобы приносился въ жертву безправный балластъ; кругъ неприносимыхъ въ жертви все болѣе и болѣе расширяется: позднѣе всего въ него входятъ женщины и дѣти ... Въ силу консервативности примитивныхъ воззрѣній, сущность, идея остается, но въ нее постепенно прокрадываются фикціи, измѣненія, которыя постепенно придаютъ ей совершенно другой характеръ" ... В. Калашъ, Этногр. Обозрѣніе I (1889), кн. III, 158—159.

е документирана и въ единъ асировавилонски култовъ текстъ, гдѣто животното-жертва се сочи прѣко като застѫпникъ на човѣка:

Агнето, размѣненъ прѣдметъ за човѣка,
Агнето дава той за своя животъ.
Главата на агнето дава той за главата на човѣка,
Плешката на агнето дава той за плешката на човѣка,
Гърдитѣ на агнето дава той за гърдитѣ на човѣка.[1])

Досѫщъ така е и при българския обичай на лѣкуване въ Кюстендилско, гдѣто пакъ се жертвува „глава за глава." И ако у насъ, въ Родопско, за избава отъ зараза по добитъка, нѣкога се е давала истинска човѣшка жертва, а не замѣна, трѣбва да се припомни сродната практика у древнитѣ гърци, гдѣто тъй сѫщо оракулътъ въ Делфи прѣдписва да се принесе на Аполона човѣшки козелъ отпущенія, т. н. φάρμακοι, когато трѣбва да се отстранятъ моръ и тежки бѣди.[2]) Въ нашитѣ народни пѣсни живѣе и сега прѣдставата за възможность да се замѣни приносътъ на човѣшки курбанъ съ животински, и въ баладата за Стана самовила напр., гдѣто самовилата иска двѣ дѣца близначета, два юнака, двѣ момчета и двѣ дѣвойки, селянитѣ се питатъ смаяни: „Коя ще е тази майка, що би дала двѣ дѣца?" . . . и прѣдлагатъ:

Ке ти дъдем гулям дарък:
Зѫ дичица — две ягнетѫ,
Зѫ нивясти — ду две крави,
Зѫ юнаци — ду два ола,
Зѫ мумчетѫ — ду два юнсѫ,
Зѫ дивойки — две юнички.
Нълюти сѫ тенка Станѫ . . .[3])

Изтъквамъ сѫществуването на тия жертви, за да се види, колко приемливо е обяснението, което допуска и вграждането на живи хора съ магически цѣли. Създаването изкуственъ духъ означава тъй сѫщо едно жертвоприношение, макаръ вече въ чисто прѣносенъ смисълъ; защото таласъмътъ не е назначено да задоволи апетита или гнѣва на другъ духъ, демонъ или богъ, а да придаде, — по законитѣ на първобитната мисъль, която тъй лесно прибѣгва до аналогии, — жизнена енергия и дълготрайность на единъ градежъ, що не може самъ да противустои на разрушителнитѣ влияния.[4]) Обичаятъ да се заздравява постройката чрѣзъ установяването на единъ духъ-покровитель ни отвежда по-скоро къмъ случая въ Конго, гдѣто единъ негъръ убилъ майка си по тази проста причина, че като духъ тя могла да му бѫде много по-полезна, отколкото като слаба стара жена.[5]) Подобни възгледи не ще сѫ били

[1]) E. Schrader, Die Keilinschiften und das Alte Testament, 596.

[2]) Срв. M. P. Nilsson, Giechische Feste von relig. Bedeutung, 106, 278; O. Keller, Lat. Etymologie 341; Fr. Schwenn, Die Menschenopfer, 37 нт.

[3]) А. Илиевъ, Сборникъ (1889), № 276.

[4]) „Погрѣшно," казва A. van Gennep, Les rites de passage. Paris 1909, 31, „нѣкои виждатъ въ тая практика прѣжнивѣлици или прѣправки отъ по-стара човѣшка жертва."

[5]) Срв. O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt II, 368.

чужди и на докласическата древность: и тя смѣта, че насилствената смърть придава на човѣка особена магическа сила. „Защото който отмине така въ пълна жизнена мощь, нему остава нѣщо отъ нея и слѣдъ смъртьта. Ранно умиране и насилствена смърть — двѣтѣ правятъ душата способна да стане единъ магически πάρεδρος, спѫтникъ-закрилникъ.“ [1]) Нуждата отъ подобенъ закрилникъ, или таласъмъ по българското означение, готовъ да прѣдпазва и да посрѣща всѣко покушение, се усѣща особено въ неразвити общества, гдѣто цари убѣждението въ магическата, а не естествената мощь на дѣйствителни и въображаеми врагове, както и въ страни, гдѣто строителската техника е още твърдѣ първобитна и има да се бори съ всевъзможни трудности при рѣшаване на проблемитѣ за крѣпкость и равновѣсие на голѣмитѣ градежи. Срутването на мостове, черкови, бани, кули и други монументални постройки народното въображение отдава у насъ[2]) тъкмо на това, че не сѫ взети мѣрки да се снабдятъ тѣ още отначало съ стопанъ — таласъмъ, който да ги варди като своя собственость отъ човѣшко или демоническо посѣгателство.

Ако взиждането на живи хора въ древния Римъ спада къмъ прѣдисторията на града и е упазено само като обреденъ споменъ въ една по-късна епоха, която прѣплита битова дѣйствителность съ митични прѣдания, всѣкакво смегчение на варварската практика и всѣка подкрѣпа чрѣзъ обяснителни мити липсува въ това, що надежни свидѣтели ни съобщаватъ за съврѣменния Сиамъ. Тукъ нѣмаме работа съ отслабена прѣживѣлица, а съ суровъ обредъ, основанъ на живъ мирогледъ. Когато, именно, се изграждатъ нови врати на крѣпостьта Bangkok или се поправятъ стари, трѣбва непрѣмѣнно да се градятъ въ основитѣ трима души. Убийството имъ става, като се спустне отгорѣ имъ, да ги смаже веднага, една огромна греда, привързана съ вѫжа, които се отрѣзватъ. Въ деня не церемонията трима души, хванати на улицата, биватъ блѣскаво нагостени, и самъ царьтъ дохожда при тѣхъ, за да имъ порѫча да пазятъ добрѣ града, що имъ се повѣрява, и да прѣдизвѣстятъ, когато възстаници или неприятели се явятъ да го прѣвзематъ. Сиамцитѣ вѣрватъ, че тѣзи нещастници се прѣобразяватъ въ гении, наречени phi. Обикновенни частни лица извършватъ сѫщо понѣкога това ужасно убийство, надъ своитѣ роби, за да ги направятъ, както тѣ казватъ, пазители на закопанитѣ си съкровища.“[3]) Така въ цѣла задна Индия се е срѣщалъ до скоро обичаятъ, да се закопаватъ подъ градскитѣ кули военнопленни или прѣстѫпници. Спор. свидѣтелството на Бастияна, въ Mandalay (Бирма) никой житель не смѣялъ да се покаже на улицата въ днитѣ, когато трѣбвало да се полагатъ основитѣ на новитѣ градски

[1]) Riess, „Aberglaube“, у Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie I, 92.
[2]) Срв. свидѣтелството на Славейкова, по-горѣ, стр. 269.
[3]) Mgr. Bruguière, Annales de l'Assoc. de la Propagation de la Foix, V (1831 32), 168 ит. H. Alabaster, The Wheel of the Law. London 1871, 212. Срв. Mélusine IV, 14; J. G. Frazer, The Golden Bough II, 90; M. Winternitz, Mittheil der Anthr. Ges. XVII, Sitzungsber. 40.

порти, отъ страхъ да не го хванатъ кралевитѣ следници и да го вградятъ. Днесъ въ основитѣ на нови зидове се закопаватъ вече не хора, а изкуствени фигури. Интересно е, че за жертва сѫ се избирали хора, родени въ опрѣдѣлени дни, при опрѣдѣлена констелация и съ опрѣдѣлени имена.[1]) Духоветѣ пазители, възникнали така, се наричатъ отъ бирманцитѣ nats.[2]) Колкото се отнася до практиката въ Сиамъ, ще отбѣлѣжа и слѣдния фактъ, що се явява успоредица къмъ единъ епизодъ въ нашата пѣсень за Маноилъ майсторъ. Единъ отъ князетѣ, който зналъ за рѣшението да се зидатъ трима души и който покровителствувалъ християнитѣ, обадилъ тайно на послѣднитѣ, да не минуватъ въ опрѣдѣленитѣ дни край мѣстото на взиждането и да не се обрѫщатъ, кога се извикватъ нѣкои имена отъ стражата, защото щомъ хората съ тѣзи имена се обърнатъ, ще бѫдатъ хванати, и нищо не ще е въ състояние да ги спаси отъ смърть.

Такъвъ обичай да се убива човѣкъ, за да се привърже духътъ му къмъ мѣстото на смъртьта и стане пазитель на това мѣсто, се срѣща и на о-въ Суматра. Тукъ хващатъ нѣкое сираче отъ 8 до 10 години и го закопаватъ до гуша въ земята. Послѣ му даватъ да яде едно особенно тѣсто, много солено, и когато дѣтото почне да умира отъ жажда, съгласяватъ се да му дадатъ вода, при условие, че то ще обѣщае да пази селото слѣдъ смъртьта си. Изтръгнато това обѣщание, веднага убиватъ дѣтето, като налѣятъ разтопено олово въ гърлото му; послѣ отсичатъ главата му и я закопаватъ въ едно гърне подъ нѣкое дърво прѣдъ селото.[3]) На о-въ Фиджи още въ XIX вѣкъ се пазѣлъ обичай, кога градятъ кѫща на нѣкой главатарь на племе, да погребватъ живи нѣколко роби въ основитѣ на стълбоветѣ, що подпиратъ покрива.[4])

Като се обърнемъ къмъ Западъ, ние не откриваме вече достовѣрни примѣри за вграждане на хора, а само исторически или поетически прѣдания, които могатъ въ нѣкои случаи да почиватъ на дѣйствителни обичаи. Доколко тукъ имаме работа съ жертвоприношения, схващани като умилостивяване на пакостни духове, и доколко съ симпатическа магия, която създава нови, благосклонни духове, не може да се опрѣдѣли всѣки пѫть положително, бидейки обредната практика и въ двата случая еднаква и отнемането на живота (чрѣзъ вграждане) безъ ясно указание за гонената цѣль. Всѣкакъ, изглежда, че по-често тукъ се касае за обичаи, които трѣбва да попаднатъ подъ главата за магиитѣ, а не на жертвитѣ, щомъ липсува обикновенно прѣдставата за укротяване на едно божество или на демонъ, и само трѣбва да се заздрави сградата, като се издигне тя върху човѣшко тѣло, на което се приписватъ толкова магически добродѣтели.[5])

[1]) A. Bastian, Die Völker des östlichen Asiens I, 195, II, 91. Срв. M. Winternitz, н. с. 40.
[2]) A. Fytche, Burma I (1878), 251, цит. J. G. Frazer, The Golden Bough II, 90.
[3]) Rosenberg, Der Malaische Archipel, Leipzig 1878, 59; цит. въ Mélusine IV, 16.
[4]) Срв. R. Basset, Revue des trad. populaires VI, 172.
[5]) Ср. H. Oldenberg, La Religion du Véda, 311; J. G. Frazer, The Golden Bough II, 91 заб. 4.

Въ Франция напр. доскоро стари хора си спомняли добрѣ, какво се разказвало въ началото на XIX вѣкъ за строежа на моста Calec, разположенъ между Caudan и Faouet. Напразни били всички мжки, за да се затвърдятъ основитѣ му, и изграденото постоянно се срутвало. Слѣдъ 3—4 безплодни опити, рѣшили се да поставятъ подъ основитѣ едно дѣте, затворено прѣдварително въ бъчва. Дѣтето било купено и платено скжпо. Едва кога сторили това, мостътъ се задържалъ. Сжщо такъвъ случай имало и въ Германия, при изграждането на моста въ Kerventhal, прѣзъ 1829 г. Споредъ народното вѣрване, трѣбвало да се зазида въ основитѣ едно дѣте. Но едва зазидано, то си взело и жертвата, защото една греда или единъ камъкъ се откъртилъ отъ мѣстото, ударилъ единъ старецъ, що работѣлъ, по главата и го убилъ.[1]) Въ Шотландия като че ли още живѣе прѣживѣлица - симулация на истинско вграждане; защото при постройката на една кжща (случай отъ 1879 г.), повикватъ най-младия работникъ, овиватъ главата му съ прѣстилка, намокрена въ вода, и го каратъ да легне въ трапа, обърнатъ съ лице къмъ земята. Тогава други двама дюлгери правятъ движение, като че ли слагатъ първия камъкъ върху главата на другаря си, а трети пъкъ го удря три пжти съ чукъ по рамото.[2]) Смисълътъ на обичая се съдържа. може-би, въ разказа на Historia Britonum отъ Нення (IX вѣкъ) за царь Вортигернъ. За да се защити отъ римлянитѣ, царьтъ построилъ по съвѣта на магитѣ си единъ якъ замъкъ всрѣдъ горитѣ. Докато замъка се строи, изчезва три пжти на редъ. Тогава мждреци открили на царя, че постройката нѣма да се удаде, до като не се намѣри дѣте, родено безъ баща, съ кръвьта на което да се ороси основниятъ камъкъ. Намѣрили такова момче, майката на което не знаяла, какъ го е заченала (понеже не се докосвала никакъ до мжжъ), ала то казало, че замъкътъ не се задържа, понеже подъ мѣстото имало езеро, гдѣто се биятъ два змея, и пр.[3])

IV

Повече такива прѣдания и по-жива вѣра въ тѣхната истинность се пазятъ на Балкански-полуостровъ.

Въ една забѣлѣжка къмъ сръбската пѣсень за изграждането на Скадаръ, Вукъ Караджичъ казва, че неговитѣ сънародници и сега вѣрвали, какво никаква по-голѣма сграда не бива да се начене, „док се у њу какво чељаде не узида". Затова всички хора бѣгали отъ такива мѣста. мислейки, че и сѣнката на човѣка може да се зазида и послѣ да умре човѣкътъ.[4]) Дубровнишкиятъ кореспондентъ на Echo въ Лиежъ съобщава въ 1865 г., какъ мухамеданитѣ искали да поставятъ въ основитѣ на

---

[1]) Срв. Revue des trad. populaires VI 288.
[2]) Ср. Revue des trad. populaires VI, 173.
[3]) А. И. Веселовскій, Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ. СПгъ 1872, 305 нт.; J. Dunlop — F. Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen. Berlin 1851, 65, 144.
[4]) В. Караџић, Срп. нар. пјесме II², 117.

единъ блокхаузъ при Дуга двѣ християнски дѣца, и какъ тѣзи били случайно отървани отъ едновѣрцитѣ си; ала доколко тукъ има истина и доколко измислица, не може да се рѣши. По-вѣроятно сочи послѣдното.[1]) На о-въ Закинтосъ, въ Гърция, селянитѣ и сега твърдо вѣрватъ, че за да утраятъ по-голѣми сгради, каквото мостове или крѣпости, най-добро срѣдство се явява закалянето на нѣкой мухамеданинъ или евреинъ на мѣстото и взиждането му. И днесь хорицата тукъ, добри християни, не биха се посвѣнили да сторятъ това чудо, ако да не се боятъ отъ закона. „Единъ монахъ отъ тамъ, мой приятель, бѣлѣжи Bernhardt Schmidt, се изрази, че ако не се бояли отъ прѣслѣдването на закона, тѣ би могли въ даденъ случай да извършатъ такова грозно дѣло". Прѣдава се всѣкакъ, какво подъ моста до Либадия въ Веоция билъ вграденъ единъ арапинъ, а въ водопровода при Арахоба на Парнасъ — нѣкой си дюлгеринъ, на име Панайотъ . . . Вградениятъ човѣкъ ставалъ сѣнище, което пази и крѣпи постройката.[2]) Такива повѣрия има и у насъ, въ България, както видѣхме вече.[3]) Ще спомена само още свидѣтелството отъ Битолско, спор. което за таласъмъ се взиждало нѣщо, равно по височина на домакина.[4]) Очевидно, тукъ е забравено, че вградениятъ умира, а се помни, какво таласъмътъ е „намѣстникъ" на домакина и прѣдставя добъръ духъ-покровитель.

По-разпространено у насъ и другадѣ е вѣрването, че таласъмъ става, като се измѣри и вгради не самиятъ човѣкъ, а с ѣ н к а т а му. Сѣнката споредъ народното вѣрване е „нераздѣлна часть отъ човѣка и неговата душа", увѣрява Д. Мариновъ за българитѣ.[5]) Сѣнката се смятря у много първобитни племена като отражение на човѣшката душа, често и като тъждествена съ нея,[6]) затова всички опасни магии, прѣдприети съ сѣнката, сѫ за смѣтка на самата душа, улучватъ слѣдователно и живота. Прободена сѣнката, разболѣва се и умира човѣкътъ; направено нѣкакво зло неи, то засѣга тутакси и духътъ.[7]) Отъ тази прѣдстава за сѣнката като духовна сѫщность на личностьта се обяснява вѣрването на племето Басутосъ въ Африка, че щомъ единъ крокодилъ долови сѣнката на човѣка на брѣга, той ще отвлѣче и самия човѣкъ.[8]) Изъ сѫщия крѫгъ прѣдстави и суевѣрия трѣбва да се извежда и субституцията на сѣнката вмѣсто човѣка при обичая на вграждането. Идеята е толкова по приемлива, колкото по-невъзможно и прѣстѫпно сочи при

[1]) Fr. S. Krauss, Mittheil. der Anthrop. Gesellschaft in Wien XVII, 18.
[2]) B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen I (1877), 196 нт.
[3]) Споредъ едно кратко съобщение, приказва се, че подъ моста надъ Искъръ, на 13 км. отъ София, по Орханийското шосе, билъ зaграденъ единъ арапинъ съ коня си. Д. Матовъ, П Сп. XLI, 98.
[4]) СбНУ. XII, 126. Срв. по-горѣ, стр. 251.
[5]) Д. Мариновъ, СбНУ. XXVIII, 219.
[6]) Норвежецътъ нарича душата fylgja, т. е. такава, що слѣдва човѣка (нѣмски Folgerin), — както сѣнката слѣдва навредъ тѣлото, като нѣкаква видима душа. Срв. H. Paul, Grundriss der germ. Philologie[2]. III, 251, 271.
[7]) J. G. Frazer, The Golden Bough[2] II, 77 нт.
[8]) G. d'Alviella, Croyances, Rites, Institutions II, 386.

по-напрѣднали прави обредното убийство на живи хора. Ведньжъ на лице вѣрването, че сѣнката е жизнена часть отъ едно сжщество, скрупулитѣ при вграждането намаляватъ, понеже процедурата се прѣдприема, като се избѣгва и зрѣлището на убийството и отговорностьта. Стореното съ сѣнката, вграждането и съ хитрость направо или отмѣрването ѝ незабѣлѣзано, за да се вгради послѣ мѣрката, а не самата тя (като вторично субституирана), се явява само косвено убийство, което не обръща никакво внимание, не буди подозрѣние, нито пъкъ дава основание за прѣслѣдване.

Сѣнката, въ ролята на субститутъ за човѣка, що трѣбва да се вгради за таласъмъ, отговаря и на прѣдставата за тоя таласъмъ като „сѣнище". Навѣрно прѣдставата за тъждество на душа и сѣнка води къмъ вѣрването, че слѣдъ смъртьта на човѣка, била тя естествена или изкуствена, душата живѣе близо до мѣстото, обикаляйки до 40 дни,[1]) въ видъ тъкмо на сѣнка. И по аналогия съ очертанията на истинската сѣнка, вѣрва се, че и задгробното сѣнище взима формата на човѣка или на живината, отъ която е възникнало.

Прѣдания и повѣрия у насъ за вграждане сѣнка има много. Но сигурни случаи на подобна практика не сж извѣстни, макаръ мнозина прости хорица да вѣрватъ, че нѣкому била зазидана сѣнката, та затова той е починалъ наскоро слѣдъ полагане на темелитѣ; или да си внушаватъ, че вѣхнатъ и чезнатъ, защото била измѣрена и зазидана сѣнката имъ.[2]) Истината е, че тѣзи болни сж или ставатъ дѣйствително сѣнки, щомъ страдатъ отъ неизцѣримъ неджгъ и твърдо вѣрватъ въ неизбѣжната си кончина.

Въ Сърбия, както бѣлѣжи С. Трojановиħ, „свет отвара четворе очи кад поред зидања темеља пролази, да му сенка у темељ не падне, па да je зазидаjу, jер ħе онда известно умрети". Майкитѣ не пускатъ никога дѣтето си, да иде близо до новоградена кжща. Зидаритѣ могли да взидатъ дори сѣнката на господаря, ако имъ додѣвалъ нѣщо или ги каралъ да работятъ много. Тѣ взимали отъ деветь разни дюкяни свилени конци съ деветь разни бои, безъ да плащатъ нѣщо (платенитѣ конци не стрували за магията), и съ тѣхъ, дълги до 2—3 метра, измѣрвали сѣнката на човѣка, що искатъ да взидатъ. Отмѣреното полагали въ основитѣ на сградата или на мостовия стълбъ, като наричали колко да живѣе още човѣкътъ или животното (защото и животното не се зазижда живо, а само сѣнката му). Слѣдъ изтичане на опрѣдѣленото врѣме зазиданиятъ умиралъ и дохождалъ въ сградата, за да излиза нощѣ и да ходи тамъ, безъ да се отдалечава много. По нѣкога хората могли да го видятъ като сѣнка. Той не досаждалъ обикновено, но понѣкога давѣлъ и могълъ да полуди пжтника. За по-голѣмитѣ мостове се вѣрва, че трѣбвало да бждатъ взидани нѣколко души, каквото да държатъ по-здраво моста поради

[1]) Срв. напр. СбНУ. XII, 268, 124; у сърбитѣ М. Миличевиħ, Живот срба сељака, 356.
[2]) Срв. свидѣтелствата на Д-ръ Басановичъ и Е. Каравовъ, по-горѣ, стр. 265 и 271.

тежината или несгодното землище. Разказва се за моста на Морава между Нишъ и Лѣсковецъ, т. н. Чечински мостъ, че имало взидани нѣколко души; и когато прииждала водата, тѣ си викали единъ другиму по име: „хей Станко бре, хей Петко бре! . . . държи оня край тамъ, да не го отнесе водата.“ Тия провиквания, казватъ, се чували. На Дримския мостъ били зазидани двамина, които се вѣстявали и сѣдали на двата края, пушейки съ чибукъ въ ръка, — както били, кога имъ снели мѣрката. На моста отъ Нишъ за Баня билъ зазиданъ нѣкой човѣкъ безъ глава; той излизалъ по нѣкога и лѣгалъ на моста, та минувачитѣ трѣбвало да го прѣскачать. На моста въ Лѣсковецъ билъ зазиданъ пъкъ овенъ, и той се показвалъ по нѣкога, отварялъ съ рогове дюкянитѣ по моста и влизалъ при калфитѣ. Тѣ не се бояли отъ него, защото нищо не имъ правѣлъ. Нѣкакъвъ черъ ярецъ билъ пъкъ зазиданъ въ кулата на единъ попа въ Печеневецъ, та ходѣлъ нощѣ. Тѣзи зазидани хора или животни се наричатъ въ прѣдѣлитѣ на Суха и Стара планина (както и по цѣла Сърбия) галасонъ, а въ Осатъ и другадѣ — телисумъ, тилисунъ или тилисумъ.[1])

Сѫщо и въ Босна и Херцеговина, когато майсторътъ гради по-голѣма сграда, като черкова, джамия, мостъ и др., гледа да не се срути тя, защото тогава трѣбва да се взида сѣнката на нѣкой човѣкъ. Майсторътъ забѣлѣзва, именно, гдѣ сѫ били нозѣтѣ на нѣкого, що е гледалъ градежа, и догдѣ е падала сѣнката му, послѣ измѣрва съ дърво тая дължина, отсича дървото тъкмо толкова и го закопава подъ основитѣ. Комуто е взета тъй сѣнката, умира до година, а градежътъ остава вѣченъ, като мостътъ на Дрина.[2])

Ромънитѣ въ областьта Вълча имали обичай, кога градятъ черкова — като сграда, която трѣбва да бѫде по-трайна — да вграждатъ въ основитѣ сѣнката на човѣкъ, мѣрката на когото е взета съ тръстика. Такъвъ човѣкъ умиралъ до 40 дни. Така и другадѣ въ Ромъния имало сѫщото вѣрване.[3]) Ромънитѣ въ Трансилвания сѫщо сѫ убѣдени, че може да бѫде взидана нѣкому сѣнката и да умре той въ 40 дни. Хора, които минуватъ край сграда, що сега се строи, чуватъ прѣдпазителенъ викъ: „Варди се, да не ти вэематъ сѣнката!“ До неотдавна имало търговци на сѣнки, чиято работа била да доставятъ на архитектитѣ необходимата за осигуряване на зидоветѣ сѣнка.[4]) Измѣрената бързо и незабѣлѣзано съ тръстика или съ конецъ сѣнка се вграждала и ставала за 9 или 40 дена таласъмъ — по ромънски stafie (отъ грѫцкото στοιχειό). За да не страдатъ пъкъ отъ болести на духа и на тѣлото, като послѣдица отъ жестокото умъртвяване, зидаритѣ измислятъ и друго срѣдство: закопа-

[1]) С. Тројановић, „Главни српски жртвени обичаји“, Срп. Етногр. Зборник XVII (1911), 58 сл.
[2]) T. Dragičević, Glasnik Zemalj. muzeja XIX (1907), 327.
[3]) Gh. F. Ciaușanu, Superstițiile poporului român. Buc. 1914, 36. G. Teodorescu, Poesii pop. romane. Buc. 1885, 460.
[4]) W. Schmidt, Das Jahr und seine Tage, 27; J. G. Frazer, The Golden Bough[3] II, 89.

вать, именно, въ основитѣ на градежа главитѣ на агнета, слѣдъ като сѫ се нагостили съ месото на животнитѣ и поприскали съ светена вода основитѣ. Сѣнката на човѣка или вграденото животно се прѣвръща въ сѣнище (фантомъ), което излиза нощѣ въ видъ на човѣкъ или на животно и ходи до първи пѣтли по сградата, когато се прибира пакъ въ мѣстото на вграждането. Тя е изобщо добрѣ разположена къмъ домашнитѣ, но прѣслѣдва страннитѣ, които затова не трѣбва никога да гледатъ отзадѣ си.[1] Въ тоя редъ магически погубвания на душата спада и слѣдното суевѣрие,[2] прѣдадено менъ устно отъ хора, що знаятъ добрѣ живота въ Ромъния. Когато нѣкой мрази нѣкого и иска да му напакости, ходи 40 дена на черкова и пали свѣщь (на свѣщника прѣдъ олтаря) съ долния край (обърната), като я накланя да капи и като казва: „Както капи свѣщьта, тъй да окапи Х за 40 дена." Освѣнъ тоав, той дава името на ненавиждания на попа, за да го поменува като умрѣлъ. Ако въ горнитѣ обичаи мѣрката (тръстика, конецъ) се смѣта равнозначна на сѣнката, а слѣдователно и на живота, и вграждането ѝ влече смърть, тукъ основа на пожеланието служи симулираното взимане живия за покойникъ и паленето свѣщь за него и поменуването му отъ попа. А това сѫ, въ края на краищата, все видове на хомеопатическата магия.

Съврѣменнитѣ гърци не по-малко, отколкото другитѣ обитатели на полуострова, знаятъ това повѣрие. Мисли се, че дюлгеритѣ съ хитрость примамватъ нѣкого при себе си и тайно измѣрватъ съ единъ конецъ стана му или пъкъ сѣнката му, за да вградятъ послѣ този конецъ въ основитѣ. Като този човѣкъ умира прѣзъ годината и оня, който е миналъ край новата сграда тъкмо въ момента, кога е слаганъ основниятъ камъкъ, и сѣнката му е останала за винаги подъ камъка. Толкова реално е опасението отъ подобно вграждане, щото майкитѣ прѣдупрѣждаватъ дѣцата си, да не доближаватъ новостроенитѣ кѫщи.[3] А на Санторини самъ ученниятъ англичанинъ Lawson е билъ дръпнатъ на страна отъ единъ благосклоненъ непознатъ, който му порѫчалъ да наблюдава строежа отъ другата страна на трапа, за да не пада вѫтрѣ сѣнката му.[4] На о-въ Лесбосъ се смѣта достатъчно, ако майсторътъ само захвърли камъкъ слѣдъ сѣнката на минувача. Тоя минувачъ ще умре, щомъ сѣнката му е ударена, но зданието ще бѫде яко.[5] Понѣкѫдѣ пъкъ се практикува извѣстна „филантропия", като се взима само отъ неприятель или отъ старецъ, комуто сѫ прѣброени днитѣ, малко коса или отрѣзани ноктѣ или нишки отъ дрехата му или изхвърлената му обувка, а тъй сѫщо

[1]) Срв. L. Sainean, Revue de l'Histoire des religions XXII (1902), 370 нт.

[2]) Допълнително узнавамъ, че това суевѣрие, да се пали свѣщь надолу за умиране на противника, било познато и у насъ, въ България. За Русия срв. Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія, 255.

[3]) B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 196 нт.; R. Rodd, The customs and lore of Modern Greece, 168 нт.

[4]) J. C. Lawson, Modern Greek folklore, 265.

[5]) Georgaki et Pineau, Le Folk-lore de Lesbos. Paris 1894, 346 нт.

конецъ или прѫчка, съ която е отмѣрена стѫпката на крака му или цѣлиятъ му ръстъ, и се зазижда въ основитѣ на сградата.[1]) Това сѫ примѣри на контажиозна магия, основана, както и хомеопатическата, на погрѣшна асоциация на прѣдставитѣ, при което едната (контажиозната) изхожда отъ идеята за досѣгане, а другата (хомеопатическата) отъ идеята за сходство. Общата имъ психологическа основа е, че дѣйствието, прѣдприето съ подобие или часть на прѣдмета, ще засѣгне неминуемо и самия (цѣлия) прѣдметъ.

Сѫщата роля, която тукъ играе сѣнката, въ други случаи на вграждане се пада на портрета. Циганитѣ въ София не се оставятъ да бѫдатъ фотографирани, защото се боятъ, да не бѫдатъ образитѣ имъ зазидани въ основитѣ на сграда.[2]) Такъвъ страхъ отъ злоупотрѣба съ писаната или снета съ апаратъ човѣшка фигура има и у други народи, и нѣкои прости руси напр. се боятъ да бѫдатъ рисувани, защото щѣли да умратъ слѣдъ това, както и нѣкои шотландци не се оставятъ да бѫдатъ фотографирани, защото не щѣли послѣ да се видятъ единъ день здрави.[3]) Съобщава ни се за единъ случай въ Солунъ, гдѣто една стара негритянка не се оставила да бѫде фотографирана, отъ страхъ да не умре.[4]) Подобни вѣрвания има въ Азия и въ Африка, тѣхъ ги знаятъ и индианцитѣ или ескимоситѣ въ Америка, и навредъ основата имъ трѣбва да се дири въ прѣдставата за сходство между душа и сѣнка, между душа и отражение (въ вода, въ огледало), между душа и изображение на човѣка. Магическитѣ операции, прѣдприети съ тия двойници на вѫтрѣшното азъ, важатъ за самия животъ, и понеже най-често се очаква само зло, суевѣрнитѣ избѣгватъ да даватъ удобно орѫжие на противницитѣ си и на магьосницитѣ.

Редомъ съ човѣшката сѣнка, като обектъ на взиждането често се срѣща и нѣкое животно (или сѣнката му). Правило е дори, при освещаването на нова кѫща или полагането на основния камъкъ да се коли пѣтелъ, агне, яре, овенъ, и т. н. и да се попръсква съ кръвьта му зидътъ, основниятъ камъкъ и пр. Доколкото тукъ се касае за споменъ отъ благодарствена или умилостивителна жертва, за повлиянъ отъ теистически възрѣния „курбанъ", нѣкои сѫ наклонни да виждатъ въ животното сетнѣшна замѣна на човѣшка жертва, която се е струвала вече невъзможна по тая или оная причина.[5]) Наистина, подобна субституция

[1]) J. C. Lawson, ц. с. 264.

[2]) A. Gubernatis, *La Bulgarie*. 170.

[3]) Срв. J. G. Frazer, *The Golden Bough*³ II, 100.

[4]) G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*. 300.

[5]) „Jedes Opfer (жилотно именно) der Heiden war eigentlich der Stellvertreter der Opferung des Menschen selbst", мисли Wackernagel. *Kl. Schriften* II (1873), 246. По стѫпкитѣ на Krauss, *Bauopfer bei den Südslaven*, и на Westermark, *Ursprung u. Entwicklung der Ethik* I (1907), 384 нт. за субститутъ на прѣдишни човѣшки жертви, съ които се умилостивява прониждениятъ демонъ, смѣта клането кокошки при полагането основи и освещаването нови кѫщи J. Scheftelowitz, *Das stellvertretende Huhnopfer*. Giessen 1914, 20.

не е чужда за мирогледа на нѣкои древни или нови народи, и въ единъ цитуванъ вече текстъ на асировавилонцитѣ прѣко се указва на замѣната. Подобна мисъль за спасение на болния човѣкъ, като се принесе „курбанъ“ нѣкое животно, се съдържа и въ пѣсеньта отъ Сѣрско за Дона мома.[1]) Дона лежи болна „отъ тежката болесть, отъ върлата чума“. На поплакитѣ ѝ, че ще умре млада и зелена, ненаходена, неналосена, майка ѝ отговаря:

Доне мила керко, не бой ми се керко!
Язи съмъ таксала курбанъ, големъ курбанъ,
Іовенъ петъ годишенъ, юнецъ три годишенъ.

Дона отвръща, че „чумата неке овенъ“, а нея самата, и нарежда какъ да стане погребението и какъвъ да бѫде гробътъ. — Опитъ за откупъ съ пари отъ чумата, или за отмѣна съ животно или съ чужда душа, — отхвърлени обаче, — поменуватъ наведената по-долу балада за Стана самовила и познатата пѣсень за смъртьта на Караджовитѣ синове и внуци. Така и на далечнитѣ Филипини — като свидѣтелство за тъждествени демонологически прѣдстави по цѣлъ свѣтъ — въ отмѣна на болно лице се коли кокошка или прасе, като се казва: „Ела назадъ, душо на болния, вмѣсто тѣзи дарове“.[2])

Ала едвали навредъ животното, що се коли при новъ градежъ, се явява подобна отмѣна за по-скѫпата и ужасяваща човѣшка жертва. Едвали то е изобщо жертва. Отъ становище на теорията, която вижда въ този обичай ту обредъ за създаване духъ-покровитель, ту само проста магия за прѣдпазване отъ зли духове, прѣкрасно може да се приеме, че животното направо се вѣстява като материалъ за бѫдащия духъ-покровитель, ако то не служи за обикновена прѣдпазителна магия чрѣзъ попръскване съ кръвь и взиждане главата. Колкото се отнася до първото, знае се вече, че таласъмъ може да стане еднакво и отъ човѣкъ и отъ животно, щомъ душата се прѣвръща слѣдъ смъртьта въ разни образи. Тъкмо тая вѣра, както и нежеланието дори да се помисли за човѣшка сѣнка, иде на помощь при упоритата психологическа прѣживѣлица, да се чувствува необходимостьта отъ тайнствения и страшенъ за неприятелитѣ таласъмъ-стопанъ. Колкото се отнася до второто, до магията за прогонване лошотии, тамъ всѣка нова постройка се нуждае, по оня мирогледъ, отъ нѣкакво „оздравяване“ и осигуряване срѣщу поврѣди, чрѣзъ срѣдствата, които народната медицина и врачувания прѣпорѫчватъ изобилно. Между тия срѣдства, наредъ съ по-новото попръскване мълчана или светена вода, видно мѣсто заема обредното колене животно, за да се вземе кръвьта му или главата му, на които суевѣрието приписва особена магическа сила.

Кръвьта се смятря за идентична съ душата и живота, и тъкмо топлата червена кръвь, както тя се струи отъ бездиханния трупъ, доскоро

[1]) С. Верковићъ, Нар. песме македонски бугара (1860), № 29.
[2]) J. Scheftelowitz, ц. с. 6.

живъ, може да мине въ въображението на първобитния, възбуденъ отъ гледката, за една таинствена потенция. Или, както мисли Фридрихъ Швенъ: „И кръвьта е носителъ на живота. Но докато другитѣ части на тѣлото, въ които живѣе душата, загубватъ още рано своето магическо значение, понеже сѫ нѣщо ежедневно и съ тѣхъ могатъ да се прѣдприематъ по-лесно всѣкакви магически дѣйствия, кръвьта, тъй мѫчна за набавяне . . . , се взима като „нѣкакъвъ особенъ сокъ", при нея се задържа най-дълго старото суевѣрие".[1]) Кръвьта се чини особено пригодна за всички ония случаи, гдѣто трѣбва да се застѫпи организмътъ при жертва, обредно убийство и пр. Кръвьта добива стойность на еквивалентъ за душата или жизнедавното начало, тя спечелва самостойно значение като магическо срѣдство и се употрѣбя вече по навикъ въ множество священни и профанни обичаи,[2]) гдѣто трѣбва да се освети неприкосновеность, сигурность противъ демонически поврѣди, и т, н.[3])

Wo fliesset Menschenblut,
Der Dunst ist allem Zauber gut.[4])

Може би понѣкога кръвьта се смятря за отмѣна на самата живина, пожертвувана или вградена; наведнъжъ обаче тя е нѣщо по-друго. Ако напр. африканскитѣ фетиши биватъ ежегодно помазвани съ кръвь или съ кървaво-червена боя,[5]) това е или приносъ на най-скѫпото жизнено вещество, което може да даде човѣкъ отъ благодарность или отъ желание да угоди на боговетѣ. или пъкъ — по-вѣроятно — срѣдство за усилване жизнената енергия чрѣзъ нейния най-очебиенъ външенъ бѣлѣгъ, червенината (на кожата и лицето). Като изразъ на сила, на мѫжественость и на жизнеспособность, кръвьта се срѣща въ много обреди на първобитнитѣ: въ Бразилия дѣцата биватъ мазани съ кръвьта на убититѣ врагове, за да станатъ силни като тѣхъ; въ Океания копията се потапятъ въ неприятелска кръвь. за да станатъ непобѣдими.[6]) Така,

[1]) Fr. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römer. Giessen 1915, 89.

[2]) Срв. E. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord. Alger 1909, 85, 452; P. Sartori, Zeitschrift für Ethnologie XXX, 37, заб. 2.

[3]) Любопитенъ случай, гдѣто вм. кръвьта за носитель на жизнената субстанция се взиматъ други части на тѣлото, прѣдставя обичаятъ „карфосване" (отъ κάρφη или κάρφος, стъбло, клечка, гвоздей). Когато въ Търновско мратъ на нѣкоя майка дѣцата, занасятъ новороденото (слѣдъ мѣсецъ) при нѣкой старъ дѫбъ или брѣстъ, който минува за священъ, отрѣзватъ отъ ноктетѣ и отъ косата му. пробиватъ съ свърделче дупка въ дървото, напъхватъ нокте и коса въ дупката и ги забиватъ я запушватъ съ дрѣнова клечка. Това се прави на новъ мѣсецъ, и то на три мѣста на сѫщото зелено дърво, „за да трае и да остарѣе дѣтето". Ц. Гинчевъ, СбНУ. VIII, 118. Тукъ имаме пакъ приобщаване на организма, който трѣбва да остане живъ, къмъ жизнено-зелено и отраяло до старость дърво, по принципа на pars pro toto. Както коса и нокте ще получатъ часть отъ жизнената сила на дървото, въ което тъй явно се манифестира способностьта за борба съ несгоди и за утрайване, така се мисли, че ще бѫде здравословно засѣгнатъ и цѣлиятъ организъмъ, отъ който тѣ сѫ часть. Въ сѫщия магически духъ е схванато забиването съ дрѣнова клечка (срв. сурвакането съ дрѣнова пръчка), - понеже дрѣньтъ цъвти рано и е твърдъ, — и въртенето на обичая по новъ мѣсецъ, т. е. когато мѣсецътъ расте, а не върви назадъ.

[4]) Goethe, Paralipomena zu Faust.

[5]) Fr. von Duhn, „Rot und Tot", Archiv für Religionswissenschaft IX (1906), 19 нт.; A Sonny, „Rote Farbe im Totenkult", тамъ, 525 нт.

[6]) Fr. von Duhn, ц. ст. 22.

редомъ съ значението на кръвьта като жертва, върви употрѣбата ѝ като магическо приобщаване къмъ опредѣлени качества и добродѣтели, все по силата на сѫщата основа прѣдстава за стойностьта ѝ. Не всѣка обредна служба съ кръвь е, слѣдователно, свързано съ идеята за богъ или демонъ, и по нѣкога тая кръвь прѣнася направо върху хора и кѫща жизнеспособность и упорство срѣщу врѣдни влияния.[1])

Значи, попръскването на новия зидъ съ кръвь не е по необходимость всѣкога едно отъ двѣтѣ: пожертвуване или създаване таласъмъ; то може да се приравни и съ ония магически обреди, които цѣлятъ просто табуиране. Унгарскитѣ цигани напр. овиватъ новороденото дѣте съ парче платъ, на който сѫ попръскани нѣколко капки кръвь отъ баща му, и това се прави съзнателно съ цѣль да се прѣдпази безпомощното сѫщество отъ магии, болести и лошъ погледъ.[2]) Даякитѣ на о-въ Борнео заколятъ слѣдъ раждане на дѣтето единъ пѣтелъ и съ кръвьта му мажатъ както дѣтето така и присѫтствуващитѣ по челото. Много родители правятъ това мазане съ кръвь отъ пѣтелъ всѣки мѣсецъ, докато дѣтето достигне 10 или 12 години; по-бѣднитѣ се задоволяватъ да взематъ за сѫщата цѣль малко кръвь отъ гребена на пѣтела. При сватба, младоженикътъ у даякитѣ, прѣди да напусне бащиния си домъ, бива помазанъ съ кръвь отъ кокошка или прасе; при погребение пъкъ се мажатъ съ кръвь отъ кокошка вратнитѣ колове, за да се отпѫдятъ отъ тая кѫща духоветѣ на умрѣлитѣ.[3]) Сѫщата служба върши понѣкога огъньтъ, познатото първокласно срѣдство противъ болести и демони. Въ Родопско, у насъ, когато се сгради нова кѫща, прѣди да влѣзнатъ стопанитѣ да живѣятъ, наклаждатъ огънь на огнището, който да гори цѣла нощь, безъ да изгасва. Това се прави и кога влѣзатъ нови стопани въ запустѣла кѫща, за да махнатъ всички зли духове, що сѫ обитавали тамъ.[4]) Не е ли това значението и на коледнитѣ огньове, по едно врѣме на годината, когато излизатъ лошитѣ духове, караконджовци и др.? Така и при строежъ на кѫща, гдѣто има попръскване съ кръвь, не трѣбва да се мисли всѣкога за отмѣна на човѣшка или друга жертва, макаръ тая и да е била нѣкога по-желана, понеже цѣлата душа тогава се е приковавала къмъ мѣстото.[5])

---

[1]) При октомврийския праздникъ на надпрѣпускане съ коне въ древния Римъ, коньтъ-побѣдитель се жертвува на богъ Марсъ, при което кръвьта отъ опашката се оставя да тече на огнището на Regia, царския замъкъ по via sacra, а главата на животното се окача на стѣната на сѫщата тъй важна за цѣлия Римъ сграда, съ омисълъ да придобие тая сграда свойствената на пожертвуваното магическа сила. Срв. L. Deubner, Neue Jahrbücher für das klass. Altertum XIV (1911), 327.

[2]) H. v. Wlislocki, Aus dem inneren Leben der Zigeuner (1892), 92.

[3]) Срв. подобни обичаи и у др. народи, J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 42 нт.

[4]) Ст. Н. Шишковъ, Родопски Напрѣдъкъ VII (1910), 115.

[5]) Мнѣнието на Шефтеловицъ, какво попръскването съ кръвь трѣбвало „да посочи на неприязненитѣ зли духове, че е дадено откупъ чрѣзъ животинската жертва-замѣстникъ“, и какво тъкмо „отъ тукъ е могла да се развие мисъльта за апотропейското дѣйствие на кръвьта“ (J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, 48), едвали улучва потеклото на всички относни случаи. Възможно е развитието да върви по-просто и тъй, че кръвьта се взима, независимо отъ жертвата, като антидемоническа и очистително-прѣдпазителна суб-

Раковски поменува веднъжъ[1]) за обичая да се натъкватъ на колъ надъ вратника глави отъ животни, което стари баби тълкували като „запаза отъ злини или зли духове,“ а самъ той смѣта за споменъ отъ врѣмето, кога животнитѣ сѫ били прѣнасяни „въ жъртва богъмъ,“ подобно на хванатитѣ неприятели, чиито глави се поставяли пакъ тамъ. Но по-прави сочатъ да бѫдатъ въ нашия случай бабитѣ, отколкото учениятъ авторъ, защото наистина у безброй народи се повтаря това магическо прѣдпазване отъ лошотии, безъ да се мисли за нѣкакви „пазачи“ съ личенъ духъ.[2]) Въ древния Римъ на амулети, които трѣбва да прѣдпазятъ отъ магия, се изобразяватъ глави на свирѣпи животни, на левове вълци, змии, или на бикове, слонове и диви магарета.[3]) У гърцитѣ обичаятъ да се прикова волски черепъ надъ входнитѣ врата ни е засвидѣтелствуванъ отъ Теофраста (Характери, 21). У старитѣ жители на сѣверния Кавказъ и сега може да се види навредъ по засѣтитѣ полета конски черепъ на дълъгъ прѫтъ, който по вѣрването пази плода отъ всѣкакви нещастия. Башкирцитѣ пъкъ привързватъ къмъ дървото, гдѣто държатъ пчели, една конска глава, за да отвръща магиитѣ.[4]) Въ нѣмскитѣ земи, особено у саксонцитѣ, често на прѣдния връхъ на кѫщата се поставя дървена конска глава, която „несъмнѣно служи първоначално за защита и прѣдпазване, както другадѣ доста познатитѣ естествени черепи на животни.“[5]) У съврѣменнитѣ гърци (на Йонийскитѣ о-ви, въ Македония и въ югозападна Мала-Азия) „навредъ по колибитѣ и плетищата се виждатъ набучени волски и конски черепи,“ а по нѣкога тия се набучватъ и въ градинитѣ, за да пазятъ отъ лошъ погледъ и магии.[6]) Въ цѣла Босна и Херцеговина конски и овчи глави (рѣдко други) се поставятъ надъ обори, пчелини или кѫщи, както и на колове всрѣдъ полето „за да не бѫдатъ урочасани тия мѣста.“[7]) У насъ Ив. Вазовъ, въ разказа си Мочурътъ, прѣдставя като неотемна типична черта на картината въ село „затрънените плетища съ бѣли костници на волски глави.“[8]) П. Теодоровъ пъкъ поставя въ сценерията къмъ второ дѣйствие на драмата си Зидари слѣдната бѣлѣжка: „Селски мегданъ, стръменъ, обграденъ отъ кѫщи и плетища, по коловетѣ на които се бѣлѣятъ тукъ-тамѣ костници отъ волски глави.“[9]) У В. Чолаковъ се съобщава

станция, вече поради прѣдставата за особената ѝ жизнена стойность. „Въ всѣки случай“, забѣлѣзва право Фр. Швенъ, „човѣшката жертва не е първичното, подиръ което като смекчена отмѣна иде проливането на кръвь, но двѣтѣ сѫ еднакво оправдани, и двѣтѣ сѫ опити, да се рѣши съ срѣдствата на първобитната религия единъ неинъ проблемъ“. Fr. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römer, 92. И Швенъ се обявява противъ „обикновенното схващане“ за жертва при постройката, което смѣта, че genius loci получавалъ жертва за закрѣпяване на правата му върху дадено мѣсто.

[1]) Г. С. Раковски, Показалецъ (1859), 34. Срв. и Л. Каравеловъ, по-горѣ, стр. 263.
[2]) Срв. P. Sartori, Zeitschrift für Ethnologié XXX, 40 нт.
[3]) J. Marquardt, Le Culte chez les Romains I, 191.
[4]) Н. Веселовскiи, Живая Старина XXI (1912), 8 .
[5]) P. Sartori, Sitte und Brauch II, 15.
[6]) B. Schmidt, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XVI (1913), 594.
[7]) E. Лилекъ, Wiss. Mittheil. aus Boznien u. d. Herzegovina IV (1896), 442
[8]) Ив. Вазовъ, Пълно събрание съчиненията VI (1916), 152.
[9]) П. Тодоровъ, Драми (1910), 31.

още по-отдавна за Панагюрско: „По плетищата въ селарскитѣ кѫщя на воловетѣ набождатъ конски глави, на които обичали таласъмитѣ да стоятъ, за да имъ не правятъ злини.“[1]) Нека още припомнимъ, че подъ възглавницата на лехуса турятъ у насъ, въ Кюстендилско, кучешки глави или нѣщо отъ вълкъ, за да очуватъ болната отъ „ограма.“[2]) Болеститѣ се боятъ отъ куче и вълкъ, както се боимъ и ние, хората, и вѣрването, че кучетата прогонватъ чумата или че магьосницитѣ се прѣвръщатъ въ вълкъ или въ друго хищно животно,[3]) намира своето обяснение тъкмо въ магическото значение на опаснитѣ нѣща и животни. Въ Русия, за да се запази една кѫща отъ чуждия лошъ домовой, или за да се усмири собственият разгнѣвенъ, окачва се въ обора една меча глава[4]) — сигурно като плашило. Подобна цѣль гонятъ въ други случаи магическитѣ билки. У насъ, въ Орѣховско напр.,[5]) на много мѣста изъ кѫщитѣ се вижда на китки синя тинтява, забодена подъ гредитѣ надъ вратата, въ която се влѣзва най-напрѣдъ въ кѫщя — очевидно за прѣдпазване да не влизатъ ония зли духове, отъ които биватъ лѣкувани инакъ болнитѣ чрѣзъ поливки.

Едвали е нуждно слѣдъ това да добавяме, че заравянето на главата, — когато не се схваща ясно като жертва за нѣкакъвъ духъ, им. цѣлото животно (pars pro toto), — е пакъ прѣдпазителна магия, основана, може-би, въ извѣстни случаи на по-стара прѣдстава за прѣвръщане на душата, чието седалище се мисли главата, въ духъ-покровитель. Заравянето на глава отъ кокошка, агне, козелъ и т. н. подъ кѫщния прагъ, както се е практикувало у българскитѣ павликяни въ Никополско, означава сѫщото, каквото и напръскването на прага съ кръвь или съ очистителна вода: прагътъ и вратата минуватъ за прѣдѣлъ между външния и вѫтрѣшния свѣтъ, и тъкмо при тѣхъ трѣбва да бѫдатъ спрѣни лошитѣ духове, самодивитѣ.[6]) У нѣкои народи има дори богове „пазачи на прага,“ така щото силата, що пази, по-късно се индивидуализира и обособява отъ прѣдмета.[7]) Съобщавайки за обичая у руситѣ, да се заравя главата на пѣтель въ прѣдния жгълъ на нова кѫща,

[1]) В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ, 43.
[2]) И. Ц. Любеновъ, Баба Ега, 69, 79.
[3]) Срв. напр. Ц. Гинчевъ, Трудъ II (1885) 984; Fr. S. Krauss, Slavische Volksforschungen. Leipzig 1908, 57, 92.
[4]) А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу II, 95, 108.
[5]) Ц. Гинчевъ, СбНУ. III, науч. отд. 130.
[6]) A. van Gennep, Les rites de passage, 26.
[7]) Прагътъ и вратата се смѣтатъ у класическитѣ народи прѣдѣлъ между кѫщата и външния свѣтъ и тамъ се локализиратъ всички прѣдпазителни мѣрки противъ втурването на лоши духове и болести. Невѣстата принася тамъ жертва и помазва съ тлъстина подпоритѣ, противъ магия; кошарата се пази, като се обиколи тя 3 пѫти съ прилѣпъ и се закове той на прага; заколва се penis отъ черно куче подъ прага, понеже се смѣта това amuletum contra omnia mala medicamenta; надъ външнитѣ врата се пише прѣди 15 май едно магическо изречение противъ бълхитѣ; глогъ се окачя надъ вратата за отгонване магии: при отгонване на striges прагъ и прозорци се досѣгатъ съ ягодови храсте; и т. н. Riess, у Pauly — Wissowa, Realencyclopaedie I, 48. Наопаки, въ нѣкои български краища магията за да умратъ или заболѣятъ хора или говеда се прави, като се постави нѣщо прѣдъ прага на кѫщата и обора. Й. Захариевъ, Кюстендилско Крайще, 151, 154. То е, защото прѣзъ прага ще минатъ и ще могатъ да бѫдатъ засѣгнати отъ магията ония сѫщества.

Аѳанасьевъ[1]) мисли, че въ тоя таенъ обредъ „нельзя не признать древняго жертвоприношенія домовому.“ Ала той тутакси съобщава и за други обичаи въ подобни случаи, именно за закопаване монети и ячмичени зърна, „что-бы въ новомъ домѣ не переводились ни хлѣбъ, ни деньги,“ или за влагане въ основитѣ на новата кѫща късче хлѣбъ, малко соль и малко медъ, — отъ което може да се заключи, че това сѫ магически обреди-пожелания за „щастие и здраве“, както що вѣрватъ и самитѣ селяни.

Редомъ съ практиката за увеждане желаното върви друга подобна за **отгатване бѫдащето**. На избраното мѣсто за нова кѫща изсипватъ ръжени зърна и гледатъ въ течение на недѣля-двѣ, дали тѣ ще бѫдатъ покѫтнати или не: споредъ това се тълкува, че мѣстото е щастливо (непокѫтнати зърната), или наопаки. Въ послѣдния случай това мѣсто се напуска и се търси ново. Подобенъ оракулъ, видѣхме, сѫществува и другадѣ, безъ да има слѣда отъ нѣкаква жертва.

Ако въ основитѣ на нѣкои стари сгради въ Сърбия се открива пшеница или просо, това не е жертва за духоветѣ,[2]) а **магическо увеждане на плодородие**. Въ нѣкои сръбски краища[3]) при прѣнасяне въ нова кѫща най-напрѣдъ се внасятъ „брадитѣ“ отъ житни класове. изкусно оплетени, които служатъ като амулетъ за успѣхъ и плодородие:— за това тѣ, въ други случаи, се поставятъ и при леглото на бездѣтници. Сѫщо такъвъ характеръ носи хвърлянето на пари при полагане основитѣ на една сграда, — толкова у французитѣ[4]), колкото и у балканскитѣ народи[5]) или у арабитѣ,[6]) — и нито жертва за духа-притежатель на мѣстото, както мислятъ нѣкои,[7]) нито юридически символъ за купуване мѣстото на строежа отъ сѫщия духъ може да се открива, както вѣрватъ други,[8]) а чисто и просто магия за богатство, каквато е на лице, кога се носятъ златни или други монети за „кадемъ“ въ джоба, напр. Наопаки, когато въ Босненско нѣкой майсторъ иска да причини пакость, смърть, нещастие на обитателитѣ въ нова кѫща, той разсича конеца, съ който е мѣрилъ постройката, на прага, — и тогава цѣлата челядь ще измре; или държи сѣкирата съ острието нагорѣ, докато обѣдва, — и тогава ще удари на тая кѫща грьмъ; и пр.[9])

Характеръ на **магическо благопожелание** носи и т. н. „викане“ при довършване на една сграда у насъ, спрѣгнато съ носене подаръци за строителя или домакина. То се срѣща и у сърбитѣ, които, щомъ сти-

[1]) А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу II, 110.
[2]) Така мисли С. Тројановић, Српски Етногр. Зборник XVII, 60.
[3]) Срв. Fr. S. Krauss, Anthropophyteia VIII 1911, 274, „Der Ährenbart“.
[4]) Revue des trad. populaires VI, 135, 139.
[5]) За сърбитѣ срв. напр. С. Тројановић, ц. с. 54.
[6]) Вж. по-горѣ, стр 278, и P. Sartori, ц. с. 44 сл.
[7]) Fr. S. Krauss, Mittheilungen der Anthr. Ges. in Wien XVII, 16; Volksglaube und relig. Brauch, 159.
[8]) M. Haberland, Mittheilungen и пр. XVII, Sitzungsberichte, 42.
[9]) T. Dragičević, Glasnik Zemalj. muzeja XIX (1907), 327.

гнатъ при градежъ на нова кѫща до покрива, даряватъ майсторитѣ съ риза, пешкиръ или чорапи, що се овѣсватъ за два дни на билото; съсѣдитѣ пъкъ носятъ въ готовата кѫща погача, или печена кокошка, или баница, и купуватъ нѣщо отъ дюкенъ (таниръ, лъжици и др.) за домакинитѣ.[1]) Такъвъ е смисълътъ и на обичая въ западна България, да се казватъ благопожелания при подпалване първия огънь въ новата кѫща,[2]) успоредица къмъ който образува древноиндийската химна при влизане въ новъ домъ, чрѣзъ която, като се внася тамъ първи огънь, пожелава се твърдость на сградата, щастие на домакинитѣ и приплодъ на добитъка.[3]) Лишенъ отъ какви и да е религиозно-обредни елементи сега, обичаятъ „викане" прѣдставя рационализирана прѣживѣлица отъ вѣрата, че чрѣзъ думи и нѣща, чрѣзъ пожелания и подаръци, се увежда наистина една причинна верига, създава се въ началото единъ прецедентъ на обилие и внасяне въ кѫщи за винаги. Това се вижда и отъ обичая у нѣмцитѣ. Кога да се издига покривътъ (Dachstuhl), поканенитѣ нарочно съсѣди, приятели и роднини помагатъ при работата, а момичетата донасятъ едно борово дръвче и варакосанъ вѣнецъ, на които сѫ окачени яйца, ябълки, орѣхи, както и кърпи или пешкири, ленти и пр. Момичетата обикалятъ три пѫти съ пѣсни постройката, послѣ закрѣпятъ дървото или вѣнеца на покрива, за да влѣзе, както се вѣрва, въ новата сграда щастие и успѣхъ. Майсторътъ пъкъ, канейки домакинята и домакина да украсятъ добрѣ дръвцето съ дребни монети и кърпи или ризи (както и става), държи рѣчь, въ която отпѫжда далечъ грьмъ и буря и пожелава, щото кѫщата да цъвти и вирѣе отъ родъ въ родъ.[4]) Манхардтъ приема, че въ случая дървото, т. н. Richtemai, прѣдставя „гения на растителностьта, който като добъръ домашенъ духъ трѣбва да бди всѣкога надъ новото жилище".[5]) Ала и безъ такъвъ гений обичаять пакъ би ималъ своя практически смисълъ, както показва нашето „викане".

Въ края на тая глава, резултатитѣ отъ наблюдения и обяснения ни се прѣдставятъ въ слѣдния сумаренъ видъ:

1. Повѣрия и обичаи отъ изучвания крѫгъ указватъ на нѣколко различни религиозно-митически възрѣния. Толкова анимизъмъ, колкото и магия, толкова демонология, колкото и теистически прѣдстави лежатъ въ основата на фолклорнитѣ явления, свързани съ постройката на нова кѫща. Макаръ да разполагаме фактитѣ въ извѣстна перспектива, гдѣто едно е по-ранна формация, а друго по-късна, въ живота на балканскитѣ народи всичко това е дадено като нѣкакъвъ културно-исторически синкретизъмъ, гдѣто само

[1]) С. Грбић, Српски Етногр. Зборник XIV, 323.
[2]) Срв. по-горѣ, стр. 287.
[3]) Срв. по-горѣ, стр. 278.
[4]) P. Sartori, Sitte und Brauch II (1911), 6 нт.
[5]) W. Mannhardt, Wald und Feldkulte I, 221.

съ голѣма прѣдпазливость може да се обособи старо отъ ново и свое отъ чуждо, безъ да се достига обаче пълна сигурность.

2. Частно у насъ, българитѣ, ние се натъкваме: а) на вѣрата въ духове-гении на природнитѣ елементи; б) на вѣрата въ животъ задъ гроба на прадѣдитѣ, чиято душа става покровитель (стопанъ, намѣстникъ) на домъ и домочадие; в) на вѣрата въ таласъми и сѣнища съ разни имена и подъ разни видове, които крѣпятъ и пазятъ извѣстни постройки; и г) на вѣрата въ светци-покровители, които иматъ и своитѣ оброчища. Отъ гледище на еволюцията въ народния мирогледъ това сѫ четири постепенни стѫпала, които се зараждатъ наредъ едно отъ друго, безъ по-новото да изтиква по-старото.

3. Редомъ съ анимистическото схващане върви една магическа практика, осланена на най-стари прѣдстави за свѣтовния редъ. Още отдавна тая практика си присвоява демонологията на послѣдващитѣ епохи, за да повлѣче слѣдъ себе си създаването по симпатически начинъ на благосклони за едного и пакостни за другиго духове-пазители. Тя не изчезва дори тогава, когато сѫдбата на човѣка и на имота му се поставя подъ покровителството на свещенни лица.

4. Нѣкогашната жертва за добри и лоши духове се пази ненакърнена въ случаи, гдѣто трѣбва да се спечели милостьта на домашния духъ, на демона на болестьта или на елементарния опасенъ духъ въ природата. Това е по правило животинска жертва, малка часть отъ която се оставя за духа, а по-голѣма часть се яде на тържествена трапеза. Въ християнската обредность на селската маса жертвата запазва само отчасти своето значение, бидейки светцитѣ безъ какви и да е материални потрѣбности.

5. Макаръ за прастари епохи у насъ да не е невъзможно принасянето на човѣшки жертви, въ днешнитѣ обичаи такава жертва не личи никѫдѣ, и всичко, което указва на нея, спада къмъ областьта на невѣроятното прѣдание и на поетическата фабулистика. Отхвърлена отдавна отъ официалния езически култъ и чужда съвсѣмъ на християнския, жертвата живѣе въ народното суевѣрие само въ форма на „курбанъ", при който се коли — за угода на светци, демони и души — нѣкое домашно животно.

6. Вграждането на човѣшка сѣнка, доколкото то може да се допуска за по-стари врѣмена, не прѣдставя съ необходимость замѣна на човѣшка жертва. То е по-скоро магическо създаване на таласъмъ. Тукъ нѣма смисълъ да се спечелва

разрушителния духъ, а само се цѣли увеждането въ стопански права на единъ новъ частенъ духъ, схващанъ въ атрибутитѣ си по аналогия съ духа-стопанинъ на домъ, нива, село и т. н.

7. Къмъ областьта на симпатическата магия спадатъ всички ония обичаи, които нѣкои изслѣдвачи бѣха наклонни да тълкуватъ като жертви за разгнѣвения духъ на мѣстото, гдѣто се строи. Обливане съ кръвь краежгълния камъкъ, хвърляне пари въ основитѣ, взиждане главата на заклания пѣтелъ, полагане хлѣбъ, медъ, пшенични зърна и т. н. — иматъ значение ту на очистително-прѣдпазителна магия ту на магическо увеждане щастие, здраве и богатство.

8. Колкото реаленъ е суевѣрниятъ страхъ отъ умиране въ опрѣдѣленъ срокъ, щомъ сѣнката е отмѣрена и вградена въ зидоветѣ на новата постройка, толкова фантастични се оказватъ всички разкази, основани ужъ на дѣйствителни случки, за мнимо вграждане на сѣнки и други субститути за човѣка. Повѣрието, крѣпено отъ случаи на необяснимо срутване на голѣмитѣ постройки, се оказва чисто психологическа прѣживѣлица, която за това се подържа тъй упорито, че е намѣрила своето художествено отражение въ една всеобщо позната балада, гдѣто драматизмътъ на изложението и тайнствеността на случката будятъ въ силна мѣра удивление, любопитство и състрадание.

Глава III

Прѣгледъ на българскитѣ пѣсни за вградена невѣста

А. *Македонски варианти:* I. Костурско. — II. Струга. — III. Прилѣпъ. — IV. Крушево. — V. Дебърско. — VI. Гостиварско. — VII. Тетовско. — VIII. Кюстендилско. — IX. Софийско. - X. Горно-Джумайско. — XI. Неврокопско. — XII. Сѣрско I. — XIII. Сѣрско II. — XIV. Сѣрско III. — XV. Солунско.

Б. *Тракийски варианти:* XVI. Чепино. — XVII. Пещерско. — XVIII. Перущица. — XIX. Ахъ-Челебийско I. — XX. Ахъ-Челебийско II. — XXI. Харманлийско. — XXII. Свиленградъ. — XXIII. Копривщица I. – XXIV. Копривщица II. - XXV. Пирдопъ. — XXVI. Сопотъ. — XXVII. Брѣзовско. — XXVIII. Ямболско. — XXIX. Карнобатъ.

В. *Северно-български варианти:* XXX. Тетевенъ. — XXXI. Габрово. — XXXII. Еленско I. - XXXIII. Еленско II. — XXXIV. Еленско III — XXXV. Трѣвненско. — XXXVI. Горна-Орѣховица. — XXXVII. Разградско. — XXXVIII. Силистренско. — XXXIX. Добруджа I. — XL. Добруджа II.

Г. *Непълни варианти:* XLI. Срѣдна-Гора. — XLII. Родопско. — XLIII. Бургазко.

Д. *Нови варианти:* XLIV. Гюмюрджинско I. — XLV. Гюмюрджинско II. — XLVI. Гюмюрджинско III. — XLVII. Бѣло-Слатинско. — XLVIII. Етрополе. — XLIX. Шуменъ I. — L. Софийско. — LI. Тетовско. — LII. Дойранско. — LIII. Хасково. — LIV. Ловчанско. — LV. Шуменъ II. — LVI. Пловдивско. — LVII. Ксантийско.

Прѣди да подложимъ на разборъ текстоветѣ, необходимо е да дадемъ единъ системенъ сводъ на всички събрани до сега пѣсни (или прѣдания, никнали отъ тѣхъ), толкова по-вече, че публикуванитѣ между тѣхъ сѫ пръснати въ множество издания, отчасти трудно достѫпни. Видѣ ми се излишно, обаче, да прѣпечатвамъ материала изцѣло: това би увеличило само страницитѣ на тая глава, безъ да допринася за прѣгледностьта на съпоставкитѣ. Азъ резюмирамъ съдържанието, когато се касае за пасажи, лишени отъ значение за обработката на мотива или познати добрѣ отъ другитѣ пѣсни, и прѣдавамъ текстуално само характернитѣ общи мѣста и по-особенитѣ отклонения. Мотива разбивамъ на редица теми, изтъкнати въ тѣхната вѫтрѣшна послѣдователность.

Пѣснитѣ въ тоя сводъ сѫ разположени приблизително въ сѫщата географска послѣдователность, каквато се спазваше при обичаитѣ и повѣрията по-горѣ. Изключение правятъ само текстоветѣ, постѫпили по-късно, отъ № XLIV нт. Така получава по-добрѣ взаимното отношение на разнитѣ варианти, както и присѫщата на разнитѣ краища стилно-езикова редакция, заедно съ диалектичния ѝ типъ. Вървейки отъ западъ къмъ изтокъ, ние се натъкваме на слѣднитѣ варианти, значителна часть отъ които се явяватъ на свѣтъ за първи пѫть на това мѣсто.

А. Македонски варианти.

I

Костурско, с. Куманичево.

Книжици за прочитъ. Солунъ 1891, кн. VIII—X, 210. — Размѣръ 5 + 5, 34 стиха.

1. Собрал е Митре триста майстори,
Триста майстори, двесте шагърти,
Мост да ми праве на Струма река.
Дейн'е го праве, нош'е падинва.

2. Митре „се ўми", какво да чини, тъй като
Курбан ми сака Струма ми река.

3. Той прѣдлага на майстори и шегърти:
Вечер да ойме свеки по дома,
Да не кажиме на нашчи любни:
Коя ќе дойде утре по-рано,
Тая ќе клайме курбан на река.

4. Всички обадяли дома, Митре само не казалъ нищо. Вмѣсто това, той наредилъ на работа либето си:

Ти да ми станиш утре най-рано,
Да измълзиш девет ми крави,
Да ми збуваш до девет мътки,[1])
Да ми сметиш рамни двори,
Да ми исучиш девет корници,[2])
Сетне да крениш ручок на глава,
Ручок на глава, дете на ръци...

5. Либето отишло на Струма рѣка.

Ка ми е виде Митре майсторче,
Митре майсторче ничком ми легна,
Ничком ми легна, сълзи ми рони.
Ка е видое свите майстори,
Кои дете фати, кой ручок фати,
Ми е фърлие на Струма река.

II

Струга.

Бр. Миладиновци, Българскн нар. пѣсни. Загребъ 1861, 258, № 162. — Размѣръ 5 + 5, 25 стиха.

1. Дзидъ ми дзидале деветъ майстори,
Деветъ майстори до деветъ бракя,
Деніе дзидале, ноке падало;
Сѣ обложиле деветъ майстори,
Кой ке ми до'итъ рано со ручекъ,
Міе него темелъ да го кла'йме.

[1]) Да обута до деветь бутилки.
[2]) Да разточи деветь баници.

2. Вечерьта всички отишли дома и обадили на невѣститѣ си, само „Маноле младо майсторче“ не казало на своята „Струмпа дѣвойка“.

3. Тая ранила, сготвила ручекъ и го отнесла най-рано.

Кога ѭ виде младо Маноле,
На часотъ викна той да си плачитъ.
И ѭ грабна'а деветъ майстори,
И ѭ фатѝ'а млада Струмница,
И ѭ дзида'а темелъ да траитъ.

4. Струмна се моли на майсторитѣ:

Остайте ми ѭ десната рѫка,
Десната рѫка, левата боска,
Да си надоямъ мѫшкото дете.

5. Послушали я, оставили ѝ ги.

III

Прилѣпъ.

М. Цѣпенковъ, СбНУ. II 203. — Пѣсеньта е прѣвърната въ приказка.

1. Имало трима братя майстори. Прочули се до царя, и той ги повикалъ да му направятъ единъ мостъ надъ рѣката въ града, като ги заплашилъ: ако не го направятъ за три години, ще имъ отсече главитѣ.

2. Тѣ отишли дома си, взели женитѣ си и захванали моста. Ала „дене ке напраеле темелите, а ноке ке му паднеле“.

3. За двѣ години не могли нито темелитѣ да направятъ. Една заранъ по-стариятъ, като се молѣлъ Богу да му помогне, чулъ да пѣе едно черно пиле и да казва: „Дейди по-стар брат майсторе, арно Бога се молиш, току дури не я закопаш жива во темелите помалата невеста от брата ти, не е чаре да застанит темелот“.

4. Обадилъ той чутото на по-малкия братъ, и тоя се съгласилъ да накара невѣстата си да му донесе ручокъ, та да я закопаятъ въ темеля.

5. Невѣстата направила ручокъ, приспала дѣтето си, Милошчето, и отишла на моста. Мѫжъ ѝ, кога тя да се врыща, я запрѣлъ и рекълъ: „Я влези во пустиот темел, да го видиш оти не се праит олкуа години, кай го прайме“. Тя отговорила: „Немой, не забаай ме... оти да не ми се разбудит малечкиот ми Милоше, па да ми плачит за да ми цицат боска“.

6. Тогава той пакъ: „Я слези, мила домакинко, да ми подайш златниот пърстен, оти ми падна во темелот, да после ой си“.

7. „Слезе сирота невеста, за да го земит пърстенот, и веднаш аргатите навърлале големи каменье на неа, и я потиснале“.

8. Тя се замолила: „Десната боска да не ми я зазидате, ами да я остаите от ѕидот надвор, за да ми го носите малото мое Милоше, да го доям, дури да ми порастит, за гробнина той да ми паметуат. И секоаш, коа ке варвит чоек на овой мост, да се тресе мостов, како што се тресем яс за моето мило чедо“. Това рекла и умрѣла. — „Велат луге, гьоа уще му била боската скампета на мостот и чоек коа да врвел се тресел мостот“.

IV

Крушево.

Н. Таховъ, Сборникъ отъ македонски български нар. пѣсни. София 1895, 106.— Размѣръ 5 + 5, 26 стиха. Пѣсеньта е записана твърдѣ неправилно.

1. Зид ми зидале девет майстори;
Денйе ѕидале, ноке пагяло.
Облок фатиа девет майстори,
Да не си кажат на невестите.

2. Но тѣ не додържали „вера и беса“ и обадили, само „най-малиот майстор“ додържалъ. Неговата невѣста станала най-рано, уготвила ручекъ, промѣнила се „во бело“ и „кинисала“ да ходи.

3. Като я видѣло „най-мало майсторче“,

И солзи порони:
Б г ви уби, вие майстори,
Облок шчо не држафте,
Вера и беса!
И ми дойде Струма невеста,
И ми зазидале зид бела града.

4. Струма вели-говори на майсторитѣ:

Остайте ми десната рака,
Десната рака, десната пазуа,
И дайте ми го мажкото дете,
Ушче сега да го доам,
Да го доам, да го подоам.

V

Дебърско, с. Галичникъ и Лазаро-поле.

И. С. Ястребовъ, Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ.² СПбгъ 1889, 474; прѣпечат. у В. Икономовъ, Сборникъ отъ старонародни пѣсни и обичаи . . . София 1893, № 175. — Размѣръ 5 + 5; 24 стиха. Пѣсеньта е хороводна сватбарска.

1. Зис ми зиздае девет майстори,
Деня зиздай го, а ноќя пагяй.
Се зачудие девет майстори,
Се зачудие, се обложие.

2. Майсторитѣ се обложили: кога идатъ дома, да не обадятъ на невѣститѣ си.[1]) Ала всички обадили, и само

Марко, млад майстор, вера додържа. . .
И си не кажа на невестата.

3. Станала Марковица, омѣсила бѣла погача, наточила двѣ карти вино и отишла при майсторитѣ.

Кога видое девет майстори,
Се зачудие, се подсмеяе;

[1]) Спор. трети вар., облогътъ е: Що да клаеме, темел да бидет?“ Тоя стихъ само у Н. Дьиновски, „Дебрскія лирическія пѣсни“, Живая Старина XIV (1905), № 2, стр. 182. Диновски съобщава само първитѣ 4 стиха, като отбѣлѣзва, че нат. било както у Ястребовъ. У него пѣсеньта е между „божичарскитѣ или зимнитѣ“.

А Марко, млад майстор,
В земи си опули и сълзи порони;
Ми я кладое темел да бидет.

4. Писнала Марковица и помолила майсторитѣ:

Нел пушчите ми деснава рока,
Деснава рока, десна пазува,
Да го надоя мошконо дете.

VI

Гостиварско, с. Куново.

М. Арнаудовъ, Нар. пѣсни отъ Тетовско, непубл. — Размѣръ 4 + 6, 50 стиха.

1. Тройца братя кале заправиле,
Си собрале седумдес майстори …
Го праиле три години токму,
Не можеа кале да направат:
Денiе зидай, ноке оборай се.
Сон сонило най-мало майсторче:
Дори чоек в кале не турите,
Ваше кале кале не бидует.

2. Събрали се братята и „беса си фатиа", да не обаждатъ на любитѣ си:

Коа първа ручек ке донесет,
Неа в кале мие да зидаме.

3. Ала, „бог да ги биет", тѣ не удържали бесата, обадили на любитѣ си.

Па си стана по-стара ятарва:
— Татко болен, одам да го видам!
Па си стана средната ятарва:
— Майка болна, ми е на умрене,
И я сакам д-одам да е видам!

4. Най-малката етърва сготвила ручекъ и го отнесла на майсторитѣ.

Бог да й биет седумдес майстори!
Не земаат ручек да ручуат,
Ту зедоа убаа нееста,
Е фърлиа широки зидои,
Едни държат, други да е зидат.

5. На невѣстата не й се хващало вѣра, па викнала на майсторитѣ:

Не праите голема срамота,
Пущите ме дома да си одам;
Сум остайла дете плаченки,
Дур сум ручек за вас уготвило,
Бели пени дете пропущило.

6. Зазидали я до поясъ, тогава й се вѣра хванало. Тя замолила:

Донесите мое мъшко дете,
Да го стаам на десна пазуа,
Уще еднъш, да е за до века.
Бог го убил моиот сайбия,
И од нищо аер да не видит!

VII

Тетовско, с. Рогачево.

М. Арнаудовъ, Нар. пѣсни отъ Тетовско, непубл. — Размѣръ 4 + 6, 24 стиха. Пѣсеньта е недовършена.

1. А що беше Данаил майсторче!
Ѕид ми ѕида беле карагроше,
А пенџере од жълта дуката,
Дъне го прави, ноке се расипува.
Сън ми сънил рано у неделя:
Дал ме чуеш, Данаил майсторче?
Да ѕаѕидаш своя верна люба,
Ако океш кукя да напраиш...

2. Станалъ Д. рано въ понедѣлникъ и казалъ на жена си:

Тешки съпе ядно съм сънило,
Чуеш, любо, тебе да ѕаѕидам,
Да ѕаѕидам темел у ѝпия;
Ако очеш кукя да напраим,
Ако нечеш, неможе да напраим.

3. Жена му отвръща:

Окем, окем, и я каво некем!
Лице д-остаиш од бела мегдана,
Кад ке върви све белия народ,
Да ми гледа мое бело лице,
Да е люба лице заковано,
Заковано, ѕиде ѕаѕидано...

VIII

Кюстендилско.

Е. Карановъ, Пер. Спис. VII (1884), 130. — „Поетическото прѣдание" е въ проза.

1. „Трима братя майстори правили моста[1]) . . . дълго врѣме, но не могли да го направятъ, тъй като срѣдния сводъ никакъ не могли да го съставятъ".

2. Най-послѣ разбрали, че „моста иска курбанъ, жертва". Тогава тримата майстори рѣшили да зазидатъ въ срѣдния сводъ „коя отъ женитѣ на тримата братия доде на другия денъ най-рано, за да донесе ястие."

3. Вечерьта тѣ си отишли дома и обадили на женитѣ си, само най-малкиятъ нищо не казалъ.

4. Най-малката снаха отишла най-рано, да отнесе ястие. „Деверитѣ и мѫжъ ѝ я грабватъ и зазиждватъ въ срѣдния сводъ".

5. „Като я застройвали, тя плакала и се молила да я освободятъ, или поне да ѝ оставятъ грѫдитѣ и очитѣ навънъ, за да може да доя дѣтето си и да го гледа, което било пеленаче." Майсторитѣ я послушали.

[1]) „Кадинъ-мостъ" на р. Струма, до с. Невѣстино, на пътя отъ Кюстендилъ за Дупница.

6. „Тя дълго врѣме доила дѣтето си и плакала; и досега тя ужъ вий прѣзъ нѣкои си нощи.“[1])

IX

Софийско, с. Локорско.

СбНУ. II, 69. — Размѣръ 5 + 5, 26 стиха.[2])

1. Маноил майстор мостове гради,
Що деня гради, нощя се рони,
Що нощя гради, деня се рони.

2. Маноилъ „тихомъ“ говори:

Бре леле варай, мои дружина,
Айде дружина корбан да колем,
Корбан да колем, Бога да молим,
Бога да молим, дума да кажем:
Чио ще либе заран да рани,
Да ни донесе топла обеда,
Това ще либе в ѕид да заѕидам.

3. Ранила Маноилица. Като я видѣлъ Маноилъ,

Наднесе калпак над църни очи,
Порони сълзи до църна земя,
Узе търслига, премери сенкя.
Доде си она дома отишла,
Люто я грозно гърло заболе,
Люта я грозно треска растресе.
Па е умрѣла Маноилица,
Та оставила Павел детенце.
Детенце вика, млеко да цица,
Млекото капе низ вити мости,
Низ вити мости, отъ студен камик.

X

Горно-Джумайско, с. Лешко.

Хр. П. Стоиловъ, Пер. Спис., кн. LXIII (1902), 185. — Пѣсеньта е прѣдадена въ проза. Размѣрътъ ѝ изглежда да бѫде 5 + 5.

1. Троица братя майстори правятъ мостъ на р. Струма. Като виждали, че „работата имъ не спори, почнали да негодуватъ противъ Манула (най-стариятъ, що билъ начело), че не имъ плащалъ отсърце.“ Той хвърлилъ тогава въ рѣката човалъ желтици — „толкова жалилъ паритѣ, що имъ плащалъ“.

1) Суевѣрнитѣ жени отъ Кюстендилъ и околнитѣ села трошатъ парчета отъ срѣдния камъкъ на моста, варятъ ги въ вода и пиятъ водата, за да иматъ млѣко за дѣцата си. — Вѣрва се още, че щомъ мостътъ се построилъ, „желѣзото, което само копало каменьето за моста въ горитѣ надъ града Кюстендилъ, се забило въ скалитѣ, и до-сега ужъ така стояло забито и много хора го виждали. Каменьето сами отивали къмъ мѣстото, гдѣто се правилъ моста, и като разбрали, че моста е вече свършенъ, запрѣли се по пѫтя“. Показватъ ги и сега до с. Багренци, на пѫтя отъ Кюстендилъ за Кадинъ мостъ. Срв. Е. Карановъ, ц. м.

2) Поправена литературна редакция на тоя вар. дава П. Василевъ. въ сп. Пробуда III (1905), 444.

2. „Но и съ това мостътъ ни се задържалъ. Заклалъ 9 юнеца курбанъ, но и туй непомогнало; сжщо не помогнали и 200 овци що хвърлилъ живи въ рѣката".

3. Мануилъ прѣдлага да се условятъ да не обаждатъ на женитѣ си (и да зазидатъ която първа отъ тѣхъ дойде).

4. „Когато Струмна невѣста, жена на Мануила, се приготвила на другия день да занесе обѣдъ на мжжа си, поканила и етървитѣ си да я придружаватъ, но тѣ ѝ казали, че не сж готови."

5. „Тя сама отишла. Като я видѣлъ М., казалъ на братята си, че сж обадили условието на женитѣ си."

6. „Изведнъжъ масторитѣ ѝ измѣрили сѣнката и я зазидали въ моста. Мостътъ се задържалъ, но

Що си беа тамо майсторето,
Сите феднага камен паднаа".

XI

Неврокопско, с. Гайтанйново.

Книжица за прочитъ. Солунъ 1891, кн. VIII—X, 208. — Размѣръ 5 + 5, 51 стиха.

1. Мори ой Срумо, Срумо ле нивясто!
Мануил мастур два мостж гръди,
Два мостж гръди на Срумж рякж,
Деня ги гръди, нощя сж оріът,[1])
Камен' пу камен', дъру пу дъру,
Дъскж пу дъскж, пирон пу пирон'.

2. М. „вели-говори" на своитѣ 200 майстори, 300 шегърти,[2]) да сторятъ „вѣра и клетва":

Чиету любе най-напреш дойди,
Най-напреш дойди, ручок дунисé,
К'е гу загръдим в средна къмàра,[3])
Дъно сж мости, мости задържът.

3. Всики отишли дома и казали на либетата си, само Мънуилъ

Дума си ойде, люби ни казж,
Лю си хя казж многу работж:
И дж юпире, и дж юмеси,
И дж издуи ду девет' крави,
И дж издуи, дж гу пудвъри,
Дж гу подвъри, дж гу путкваси;
Да си ютсеиж девет' туварж,
Девет туварж бялж пшиницж,
Дж ж юткарж на юдиницж;
И дж ръзвие мъшкуту дети,

[1]) Гл. „орж, „ори сж" — събарямъ, събаря се.
[2]) Шегъртъ, шагъртъ, шигъртинъ (Неврокопско, Ахж-Челеби, Старо-Загорско) е, спор. записвача Н. А. Начовъ, „момчето, дадено на нѣкой занаятъ, дордѣто то не е захванало да получава плата, а служи само за единъ хлѣбъ и за единъ катъ дрехи".
[3]) Камара — гр. καμάρα, арка, сводъ (на мостъ).

Дѫ гу ръзвие, дѫ гу пувие,
И дѫ юпире златени цляни;[1])
И дѫ юготви арнѫ прóгимѫ,[2])
Да ѭ юднесе на мастурету.

4. Тя сторила всичко и отнесла прогимата.

Лю кът iѫ видѭ {Мъпуил мастур,
Ръки зъкърши, сълзи зърони.
Зъгръдихѫ ѭ средиѫ къмарѫ".
Я тя си хми вилй гуюри:
Двесте мастури, тристѫ шъгърте,
Оставяте ми диснѫ пазухѫ,
Дѫ ми бизая мъшкуту деги.

5. Послушали я, оставили ѝ.

XII

Сѣрско I, с. Просеникъ.

С. Н. Верковић, Народне песме македонски бугара. Београд 1860, № 7.— Пѣсеньта е великденска. Размѣръ 5+5, тукъ-тамѣ поквaренъ; 47 стиха.

1. Троица брати зговор чиниха,
Зговор чиниха, церква да градет,
Церква да градет света Мария;
Деня га градет, вечер се рути...
Камен по камен, темел по темел.

2. Братята чинатъ сговоръ:

Кой ке засутром сутром да дойде,
С ручок на глава, с кондир на рака... (?)

3. Всички отишли дома и обадили, само Маноилъ майсторъ не отишелъ и не казалъ. Струма невѣста ранила рано, съ ручокъ и кондиръ. Като я видѣлъ Маноилъ,

Ничком понична, сълзи изрони...
— Дек си остави првото люби,
Дек си остави мушкото дете?...

4. Струма „вели и говори":

На тоята маика, моята Пехера.

5. (Безъ да се казва, че е взета сѣнката ѝ) Струма се връща и отъ далечъ вика:

Бре мале, мале, стара Пехеро,
Я постели ми рогозина,
И фърли ми едно бел проскефал,
Че ме е угресла люта треска.

[1]) Пляна, пляни — пелени.

[2]) Прогима — гр. πρόγευμα, закуска. Прогима нарѫчать първото ядене прѣзъ деня (обѣдъ), за отлика отъ южина (пладнина, яденето по икиндия) и вечеря. Н. А. Н.

6. Легнала, тя „едва е душа“ проговорила и пратила свекърва си, да повика Манола:

И да го види, и да ме види.

7. Но „дури да иде, дури да дойде“ Пехера, Струма „дала душа“.

XIII

Сѣрско II, Байракли-Джумая.

Книжици за прочитъ. Солунъ 1891, кн. VIII—X, 211. — Пѣсеньта била записана непълно и недобрѣ, затова издательтъ, Н. А. Начовъ, я прѣдава въ проза.

1. Единайсеть братя, съ майсторъ Манолъ дванайсети, почнали зидъ да зидатъ. Тѣ го зидатъ, онъ се рути.

2. Манолъ отговаря на братята си, да наржчатъ на невѣститѣ си да имъ донесатъ по малко ручокъ...

3. Манолица изпрала, хлѣбъ чинила, малкото дѣте на десна ржка взела...

4. Единайсетѣ девери казватъ на Манолица да влезе въ темеля, та дано се той задържи...

5. Зазидали я до колѣнѣ, пакъ сълзи не проронила. Зазидали я до „рудото гърло“, и тогава проронила сълзи.[1]) Тя поискала отъ деверитѣ си, да и подадатъ мжжкото дѣте...

XIV

Сѣрско III.

Книжици за прочитъ. Солунъ 1891, кн. VIII—X, 212. — Пѣсеньта е прѣдадена отъ издателя, Н. А. Начовъ, въ проза, понеже бяла записана непълно.

1. Деветина братя майстори си градѣли „каля“; денѣ я градѣли, вечерь се сривала.

2. Най-голѣмиятъ братъ, майсторъ Манолъ, се чудилъ какво да чини, какъ да стори. Присънило му се, че калето иска курбанъ. Обадилъ на братята си и прѣдложилъ да се сговорятъ, да не казватъ на любетата си: която донесе на утрото ручокъ, нея да турятъ темелъ на калето.

3. Всички обадиля дома, само Манолъ не обадилъ.

4. Манолица станала рано и повикала етървитѣ си, да станатъ да наготвятъ ручокъ за майсторитѣ. Едната рекла: „глава ме боли“, другата: „треска ме тресе“, третята: „сърдце ме боли“, (и „т. н.“ споредъ записвача). Опретнала се Манолица, сама да нaготви ручокъ и ужина.

5. Тя потеглила да ги отнесе, като оставила мжжкото си дѣте дома. Щомъ стигнала, Манолъ захваналъ да рони дребни сълзи. На въпроса: защо е кахъренъ, той отговорилъ: „Загубихъ си пръстена мѣновникъ. Я наведи се да го тераме!“

6. Щомъ тя се навела, той я сграбчилъ и турилъ въ темеля.

[1]) Спор. издателя, „по реда на мислитѣ. по-вѣрно (?) ще е сълзитѣ да сж се появили не тука, а по-надолѣ при виждането на дѣтето.“

7. Захванали да я зидатъ, а тя мислѣла, че е шега. Зазидали я дори до мишки, тогава чакъ повѣрвала, че работата не е шега, и замолила Манола, да ѝ оставятъ десната пазуха отвънка, та да кърми мжжката си рожба, кога заплаче.

XV

Солунско.

С. И. Верковичъ, непубл. Срв. П. А. Лавровъ, „Сборникъ макед. пѣсенъ“ и пр. Сборникъ статей посвященыхъ... В. И. Ламанскому, ч. II, СПбгъ 1908, стр. 1336. — Пѣсеньта е прѣдадена отъ издателя въ проза, накжсо.[1])

1. „Послѣ отца осталосъ трое сыновей. Хотятъ строить церковъ во имя св. Воскресенья. Позвали 300 мастеровъ, они вырыли основаніе, начали строить церковь, но, что успѣютъ выстроить днемъ, рушится вечеромъ. Не знаютъ какъ быть.

2. „Главный мастеръ видитъ сонъ: но снѣ ему является дѣвушка и говоритъ, что, пока они не зароютъ въ основаніе живого человѣка, не быть церкви.

3. „Проснувшись, онъ объясняетъ мастерамъ, что св. требуетъ великой жертвы, посылаетъ за своей женой.

4. „Только сказалъ, идетъ его жена съ обѣдомъ на головѣ. Заплакалъ главный мастеръ, увидавъ жену, и взялъ и застроилъ ее въ основаніе церкви.“

Б. Тракийски варианти.

XVI

Чепино.

СбНУ. II, 75. — Размѣръ 5 + 5, 59 стиха.

1. Облагале се труица бракя,
Труица бракя, три братучеда,
Да си направят Смилена града,
Смилена града при Струмджа река.
Дене я гаргьот, ноще са рови...
Камак по камак, ивер по ивер.

2. Тримата братя „чуду се зачудиха“, и кога си легнали, та заспали,

На соне им се присонило:
Чияту невеста най-рану дойде...
Вутрина рану с прбгемата,
Нея да турат темел на града,
Дано се града, града задържи.

3. Тримата братя се зарекли „на турска вѣра“, да не кажатъ на невѣститѣ си, ала само най-малкиятъ удържалъ дума.

[1]) Пѣснитѣ отъ неиздадения сборникъ на Верковича, запазенъ въ руската Академия на наукитѣ въ Петроградъ, сж записани, доколкото е означено, въ Висока и Лагадина, Солунско. Срв. П. А. Лавровъ, д. с. 1291.

4. На заранього, като се задала невѣстата му, той заплакалъ. А тя:

Защо си плачеш, Маноль мастуре?
Па той й вели, вели гувори:
Как да не плача, мою първо либе?
Удавих си, либе, златния пръстен,
Златния пръстен, първата мено...[1])
— Немой си плачи, Маноль мастуре,
Ес шж бръкна, па ти го найда.

5. Едва бръкнала, гѣ я грабнали и я турили „темел на града".

И ни си викна, викна заплака:...
Кой ще ми храни мошкуту дете?
Па той й вели, вели гувори:
— Ша ти гу храни муята сестра.
Кой ще ми храни другите деца?...
— Ша ти ги храни гурскóту пиле.

6. Гя моли:

Извадете ми левата ненка,
Да си ми суче мошкоту дете.

7. Послушали я, и тогава
Дето й беше левата ненка,
Там си извираше бистар кладенец,
Бистар кладенец и пресно мляко.

XVII

Пещерско, с. Радилово.

А. Т. Илиевъ, Сборникъ отъ нар. умотвор., кн. I. София 1889, № 354. — Размѣръ 5 + 5 27 стиха. Пѣсеньта е станала обредна и се пѣе на Спасовдень, кога ходятъ съ икони и кръстове да се молятъ за дъждъ.

1. Труица брате градж гръдяж,
Градж градяж, града Пергiовж:[2])
Деня е градет, ноща сж рони,
Камък пу камък, ивер пу ивер.

2. Всички майстори се „чудум чюдеiе" какво да правятъ, а Мънуилъ майсторъ говори „тихо":

Дай дж сториме вирж и клетвж:
Чие ми либе най-рану ръни,
Най-рану ръни, ручок дунесе,
Дж гу зъградим в градж Пергiовж,
Дъно сж градж, градж зъгръди.

3. Всички майстори обадили дома на либетата си, освѣнъ Мънуилъ.

4. Мънуилица ранила, сготвила ручокъ, па повикала Струма невѣста, да носятъ на майсторитѣ; ала тая отговорила, че не била още сготвила.

5. Мънуилица отишла сама. Като я видѣлъ Мънуилъ,

[1]) „Мено" — годежепъ пръстенъ.

[2]) Споредъ Илиева, ц. с. 367, 393, „града Пергiова" е може-би Люле-Бургазъ (Пиргосъ, отъ Бургазъ) или Перитерионъ.

Кълпак нъдведе ду черни очи,
Сълзи пурони ду чернж земе,
Па е зъгръди в градж Пергiовж.

XVIII

Перущица.

СбНУ. IX, 76. — Размѣръ 5 + 5, повваренъ и смѣсенъ съ 5 + 3; 46 стиха.

1. Зъгръдиле сж труица братя,
Зъгръдиле сж Пиргувж градж,
Дина а градът, тя нущя падж.

2. Градили я „мало и много, цѣла недѣля“, и се сдумали:

Куяту рани вутринж рану,
Дж си умеси бялу, билу киселу,
И дж си зготви топлж убядж,
Дж занесът на масторету . . . (?)
Фанъле сж вярж и клетвж,
Дж не казуват на жените си.

3. Ала малкитѣ братя обадили, и само масторъ Миаилъ „клетвж следъл дж си испълни“.

4. Неговото либе Петкана ранила, сготвила и занела на майсторитѣ. Като я видѣлъ Миаилъ,

Дребни сълзи пурони,
Русж си глъва паведе.

5. Тя го пита, защо плаче, а той:

Загубих си минáтж,
Минатж, златен пръстен,
Ут мойтж деснж ръчицж,
Нж малу пръшче сидеше.
Наведи сж, дж гу найдим!

6. Тя го послушала и се навела; тогава

Мастур й сянкж примери,
Тж Петканж зъгръди,
Ф Пиргувж градж гулямж,
Тж сж градж задържалж.
Дуде сж градж изгради,
Петканж сж с душа раздели.

XIX

Ахж-Челебийско I, с. Арда.

Трудъ II (1888), 727, прѣпечат. въ СбНУ. II, 78. — Размѣръ 5 + 5, 35 стиха.[1]

1. Труица братъе града градяха,
Дяня я градьаят, нощя са вали.

[1] Спор. записвача, Хр. П. Константиновъ, тая пѣсень била много разпространена въ Родопскитѣ планини, знаяла се и въ Бѣломорската равнина. Обичали да я пѣятъ най-много дюлгеритѣ. Горниятъ вар. билъ слушанъ и отъ единъ пашмакланецъ.

2. Направили тѣ „кавулъ“ (сговорили се):

Чиену либе най-напреш дойде,
Да ни дуняса рана прбгима,[1]
Да гу вградиме в Бяласа града.[2]

3. Всѣки обадилъ на либето си, само

Стойнину любя Стойни ни каза,
Ами хи каза млогу рабута:
Да си уплави ду девят кила,
Ду девят кила бяла пчиница;
Да си упяре бялуну пране,
Да гу упяре и да гу прустре;
Да си испиче топли фурнити,[3]
Да си развие малуну дятя.

4. Стойна свършила всичко рано и, безъ да повие развитото дѣте, занесла прогимата на мжжа си.

Га си я виде нехину любе,
Та си засипа ситьниня соалзи.
— Оти ми плачеш Стойнину любе?
— Как да ни плачим, Стойне пивясту,
Испуснал си сам сребаран поарстень,
Испуснал гу сам в Бяласа града.
— Моалчи ми, моалчи, Стойнину любе,
Фрипна щя Стойна, извади гу щя.

5. Но щомъ тя рипнала въ градата,

Стойнини стрици камян фарлиха,
Камян пу камян, доарву пу доарву.

6. Стойна имъ се „жалничко“ моли:

Извадите ми десната биска,
Га ми заплаче малуту дятя,
Дунисайте гу да си гу храним.

7. По прѣдание старцитѣ разказватъ нат., че дюлгеритѣ послушали майката и ѝ оставили вънъ отъ зида десната цица, да си храни дѣтето.[4]

[1] Първото ядене прѣзъ деня, за разлика отъ „пладнина“. Срв. заб. къмъ № 11.

[2] Пѣснопойцитѣ и старцитѣ казватъ, че тая града била Мусина-калеси при Гюмюрджина. Въ вар. отъ с. Лѣсково (Рупчосъ) тя се нар. „града Смиделя“. Срв. и А. Илиевъ, Сборникъ (1889), 393.

[3] Хлѣбове.

[4] И до сега се виждали по зида вкаменени остатъци отъ „бѣложълти навари“, понеже млѣкото било изобилно. Населението около Мусина-калеси ходи да ги изчуква, послѣ ги стрива на прахъ, отъ който пиятъ безмлѣчнитѣ родилки, за да имъ се спуща млѣко. — Споредъ едно прѣдание въ София, на деня, когато се празднува св. Георги Нови (изгоренъ въ врѣмето на султанъ Селимъ, 11 февруари 1515 г., около черковата Св. София), излизала кръвьта на светеца по стѣнитѣ на черковата Св. Георги (дѣто се пазятъ сега мощитѣ му) и по улицата, прѣзъ която го водили, за да го изгорятъ. Отъ червеникавата пръсть тукъ старитѣ софиянки събирали за здраве. Е. Спространовъ, СбНУ. XXII XXIII, 9.

XX

Ахж-Челебийско II, с. Устово.

СбНУ. III, 81. — Размѣръ 5 + 5, 48 стиха.

1. Труица братя града градяха,
Деня гу градіот пу ясну слоанци,
Нащя са сипя пу мясячина.

2. Направили тѣ „каулъ" — както въ Ахж-Челебийския I вар.

3. Всѣки обадилъ на либето си, само

Струнину любя любя ни каза,
Ами му каза млогу рабути:
Ой Струну, Струну, млада нивясту,
Утря ми, любя, рану подрани,
Та си обаняй малуну дятя,
Та чя гу повий и нахрани гу,
И нахрани гу и приспи си гу,
Чя ми испячи рани фурнити,
И опяри си бялуну пранье,
Та чя ми зготви рапа прогимка.

4. Струна свършила всичко рано и занесла прогимата.

Ага я видя нехину любя,
Нехину любя пикум уникнж,
Пикум уникнж, соалзи зарони.

5. Струна пита „тихо", защо това, и любето ѝ отговаря:

Испуснал си сам сребарап поарстень,
Сребаран поарстень с канташи камян,
Испуснах си гу ф Бялана града.
— Ой любя, любя, Струнину любя,
Фринна щя Струна, извади гу щя.

6. Но щомъ тя рипнала,

Струнини стрици, соащи девяря,
Камян пу камян, доарву пу доарву,
Та си фградиха Струна нивяста.

7. Тя викнала, заплакала:

Изградитя ми отдясна страна,
Отдясна страпа бялана гроада, [1])
Да си ми храпим малуну дятя,
Малуну дятя с пряснуну мляку.[2])

XXI

Харманлийско, с. Сюля-кюй.

СбНУ. II, 75. — Пѣсеньта, пѣвна на сватба, била записана лошо, затова се прѣдава само съдържанието ѝ.

1. Манолъ майсторъ гради съ деветь калфи „кюприя па Ергенъ-дере", която нощѣ се сипѣла.

---

[1]) „Гровда", въ знач. на нѣкка, се чува рѣдко въ Родопско.

[2]) Спор. записвача, „вѣрва се, че на моста на тоя градъ и до днешенъ день тече млѣко". Отъ варовититѣ капки по каменетѣ на тоя мостъ се дава на родилкитѣ, за да имъ дойде млѣко.

2. Условили се да турятъ въ основата булката, която донесе най-рано „ручокъ“.

3. Калфитѣ обадили на булкитѣ си, само Манолъ не казалъ нищо на либето си Ганка.

4. Ганка дошла най-рано, и била зазидана.

XXII

Свиленградъ (Мустафа-Паша).

А. Разбойниковъ, СбНУ. XXV, 52, № 34. — Размѣръ 5 + 5, около 50 стиха.

1. Іой Манол, Манол, — Манол мастуре!
Възграждил Манол гуляма зграда,
Гуляма зграда, Михал-Узун киприѭ;[1])
Деньѭ ѭ грѫди, нъщьѭ сѫ сипи.
Манолчу мастур той юдгуваря:
— Іой тъ ми виѭ, ду два ми брата,
Ду два ми брата, юд мени по-малки,
Юд мени по-малки, юд мени по-хитри,
Иннинкѫ дума ждѫ фѫ пупита:
Чийту булчи сютрум рапу ручок дунисе,
Негу ждѫ турим нѫ градум дъну!
Негуви брати, юд негу по-малки,
Долу пуничихѫ, сълзи пуронїхѫ.

2. Тия двамата отишли дома си и казали на булкитѣ си, а Манолъ не казалъ...[2]) Жена му

И тя раника ранинку ф зори,
Ду девѣт крави ѭ издувилѫ,
Ду девѣт телци ѭ юдлъчъла,
И си юкъпа мъшкуту дяти,
И гу юкъпа, глану гу люшна:
— Нънни ми, нънни, мъшку ми дити,
Мама ждѫ иди ручок дѫ зъне!

3. Тръгнала, отишла. Като я видѣлъ Манолъ,

Долу пуничи, сълзи порони.

4. Тя го пита защо, и той отговаря:

Ой любе, любе, любе Иленко,
Кънто си грѫдях градум нѫ дъну,
Тѫ си испуснъх прѣстїѫ миновитьк,
Ждѫ вдигна камїѫ, фляй тѫ гу земи.

5. Тя влѣгла, и

Той ѭ похлупи нѫ градум дъну.
Тя му сѫ моли: Іой Манол, Манол,

---

[1]) Записвачътъ бѣлѣжи: „Споменатиятъ мостъ Михалъ-кюпрюсю е въ гр. Одринъ. Всѣка година на деня, когато Манолъ майсторъ е зградилъ жена си Елена, въ основитѣ на моста, отъ това мѣсто извирало млѣко. Сѫществува по това и приказка. Пѣсеньта и приказката [illegible]“.

[2]) Има навѣрно пропуснати 6—7 стиха, съ зарѫката, която послѣ е изпълнена. Тѣ трѣбва да се прибавятъ къмъ броя на печатанитѣ 43 стиха.

Бари ми дайти мъшкуту дяти,
Чи гу юкъпах, гланну гу люшнах. —
Тиѫ хи дадаха мъшкуту дяти.
Чи си извика Манолчу мастур
На негуви калфи, триста чърака:
— По-скору гратти нѫ градум дъну!

XXIII

Копривщица I.

СбНУ. XVI–XVII, 141. — Размѣръ 5 + 5, 92 стиха.

1. Мануилъ майсторъ гради съ деветь майстори „голямо зграде.“

Градили са го девет години,
Дене го градат, ноще се сипе.

2. Мануилъ пита „тихо,“ какво да сторять, и майсторитѣ отговарять:

Кому булката . . . най-рано дойде,
Да си донесе топла iобяда,
Да я вградиме в голямо зграде,
Да се не рони девет години.

3. Всички майстори отишли дома или пратили хаберъ, само Мануилъ не казалъ нищо.

4. Мануилица ранила, стотнила и занесла топълъ обѣдъ.

5. Щомъ я видѣлъ, Мануилъ

Сълзи порони до черна земя,
Шапка нахлупи до черни вежди,
Па на невяста тихо говори:
— Ей ми та тебе, Манувлице,
Мануилице, млада невясто,
Как си iостави мъжко детенце?

XXIV

Копривщица II.

СбНУ. XVI–XVII, 142. — Размѣръ 5 + 3, често покваренъ или смѣсенъ съ 5 + 5; 171 стиха.

1. От царя ферман пристигна
Вон това село голямо,
Да са съберат, наберат
До триста, кардаш, майсторе,
И петстотин калфи учени,
Павля кюприя да градат[1])
На таи вода Ергене:[2])
Ако кюприя не изградат,
Той ще ги царя погуби.

2. Събрали се, и „башъ майсторъ“ имъ билъ Мануилъ майсторъ.

[1]) На изтокъ отъ гр. Димотика се намира село Павлово, на р. Ергене. „До това село може-би е правена Павли кюприя,“ спор. записвача Ст. К. Стрѣзовъ. Подъ моста билъ спалъ и се срѣщалъ съ самодивитѣ войводата Дончо Ватовъ.

[2]) Река Ергене се поменува и въ друга пѣсень отъ Копривщица, СбНУ. XVI–XVII, 140.

3. Захванали да градятъ, ала

Дене си кюприя градат,
Ноще са кюприя събаря,
Събаря, темел не фаща.

4. Майсторитѣ се „возчудили," какво да сторятъ, да се захване кюприята, та да не бѫдатъ погубени, и Мануилъ прѣдложилъ:

Днеска го казват сѫбота,
А утре света недѣля,
Айде вов село да идем,
Вов тия златни черкови,
В черкови да се помолим,
На Бога свещица да палим.

5. Кога пуснала черкова, Мануилъ поискалъ да се върнатъ въ нея:

Пред Бога клетва да дадем,
Кога при кюприя да идем,
Коя майсторка най рани,
В понеделник заран да доде,
Обяд да ни донесе,
В темели да я вградиме,
Давно се темел зафане.

6. Послушали го, заклели се; но послѣ всички обадили дома си на женитѣ, освѣнъ М., който не свърналъ дома, а отишелъ на кюприята, „мермеренъ камъкъ да мери."

7. Рано въ понедѣлникъ Мануилица сготвила „топла обѣда" и окѫпала „мѫжко дѣте," послѣ съ обѣдъ въ едната рѫка и съ дѣте въ другата минала прѣзъ махалата, да вика майсторкитѣ. Тѣ казали, че не сѫ сготвили и не сѫ окѫпали дѣцата си.

8. Клета сирота Мануилица,
Тръгнала в равни друмове:
Вървяла, що е вървяла
Измина поле широко,
Край кюприя си пристигна...
„Като я вида Мануил майстор,
Той си поседна на бял камък,
Нахлупи калпак до очи,
Разсука руси мустаци,
Сльзи порони до земя,
И са на Бога моля:
— Боже ле, самогледниче,
Я дай ми, Боже, я дай ми,
Силен ми вятър да духне,
Буен ми дъждец да палне,
Манцитѣ да й расипе,
Назъд да са повърне,
Че ще я темел туриме
Със това мъжко детенце,
Мъжко детенце Павелчо.

9. „Пали бе Божа работа," духналъ вѣтъръ и завалѣлъ дъждъ, но Мануилица извардила манджитѣ и стигнала на кюприята.

10. Попитала гя мжжа си, защо е толкова „грижовенъ и кахъровенъ,“ а той помислилъ, „дали право да каже, па си клетва приповни,“ и продумалъ:

Аз си пръстенат испуснах,
Нашето първо венчило,
Вов тая вода Ергене.

10. Мануилица му прѣдлага:

Я ма през кръста превръжи,
Та ма вов води спусни,
Аз зная много да плувам,
Та ща си пръстен намери.

11. Мануилъ „сторилъ е сърце камено,“ спусналъ я, и „той са темел сам зафана.“ Послѣ отпусналъ вжже и рекълъ на майсторитѣ:

Носете бяли камъне,
Кюприя да си заправим,
Че са темела зафана.

12. Мануилица викала изъ водата:

Ако ти не е за мен жал,
То барим за мъжко детенце . . .
Като кюприя заградиш,
Ти ми пенжерче остави
Детенце да ти подаям.

13. Мануилъ я послушалъ, —

Че му е така писано,
Жена темел да фане.

XXV

Пирдопъ.

СбНУ. II, 72. — Размѣръ 5 + 3, 61 стиха.

1. Гради се зграда голяма,
Сос седемдесет майсторе,
И осемдесет чираци;
Тие я градат, тя пада.

2. „Възчудили се“ майсторитѣ, какво да чинатъ, и Манолъ майсторъ продумалъ: да си идатъ дома, ала никой да не обажда на невѣстата си, и която отъ тѣхъ най-рано донесе обѣдъ, нея „воф зграда да зградим“.

3. Всички отишли и обадили, само М. не обадилъ. Той само заржчалъ:

Либе Петкано, Петкано,
Я стани заран по-рано,
Та отсей бела ченица,
Носи я на воденица,
Умели брашно ченично,
Замеси тесто кисело,
Опечи пити ченични,
И готви топла обяда,
Окапи жадап Павелко,
Та па ми обяд донеси.

4. Всичко сторила Петкана и занесла обѣдъ.

Като я е видял млад Манол,
От далеч сос глава свиваше,
От близо сос рака мааше,
Давно го види Петкана,
Та назад да се повърне.

5. Тя не го видѣла; тогава

Той си пръстена зафърли,
Давно го найде Петкана,
Та воф очи да го погледне,
Та назад да се повърне.

6. Тя се „навъ не сѣтила“,

Нало е право отишла,
А тие я воф зграда зградиле.

7. Петкана се моли на Манола:

Не свиди ли ти се, либе ле,
Барем за жадан Павелко,
Че го сам ваф люлки приспала!

XXVI

Сопотъ.

Л. Каравеловъ, Болгарскія нар. пѣсни, изд. П. А. Лавровъ. Москва 1905, № 21. — Размѣръ 5 + 5, 45 стиха.

1. Девят майстора града градиле,
Града градиле, града Пергюла,[1])
Деня го градат, нощя са рони.
Сговорили са девят майстора:
Чиято жена зарана рано
Най-напред доде, да им донесе,
Да им донесе топла обяда,
Да я заградат в града Пергюла.

2. Кой самъ отишелъ, кой хаберъ пратилъ, да му не носятъ рано обѣдъ, Маноилъ „ни самъ утиде, ни хабер прати.“

3. Зараньта рано

Мануилица, левен невеста,
Утишла си и при посестрими,
Та да ги вика убяд да носят.
Една й рекла: ни сам мисила,
Ни сам мисила бялу киселo;
Друга й рекла: ни сам готвила,
Ни сам готвила топла убяда;
Третя й рекла: ни сам упекла,
Ни сам упекла бяло кисело.

[1]) Отъ съобщението на Хр. Мангъровъ, Книжици за прочитъ. Солунъ 1891 кн. VIII—X, 213, се вижда, че името на градата трѣбва да бѫде Пергана, а не Пергюла. Тая крѣпость се намирала на 2 часа разстояние отъ Сопотъ.

4. Мануилица тръгнала, занесла обѣдъ.

Като я видя Мануил майстор,
Той сльзи рони и пръсте кърши.

5. Тя го пита:

Чи защо плачиш Мануил майстор?
Дали ни ти и манджа готвена,
Дали ни ти и лябат упечен?

6. Той: хлѣбъ е опеченъ и манджа сготвена,

На си испуснах маламян пръстен,
Маламян пръстен в града Пергюла.

7. Мануилица отговаря:

Я недей плака Мануил майстор,
Аз ща си вляза в града Пергюла,
Да ти извадя маламян пръстен.

8. Като влѣзла,

Заградили я девят майстора,
И изградили града Пергюла.

XXVII

Врѣзовско — Бердянскъ.

А. В. Върбански, Пѣснитѣ на бердянскитѣ българи. Ногайскъ 1910, № 355. — Размѣръ 5 + 5, 27 стиха.[1])

1. Заградил ми е мастора Павле,
Заградил е на Тунджа мостови,
Деня ги гради, нощя са сипят.

2. Павле говори на дружината си:

Дружина вярна, вярна събрана,
Хай да си сторим вяра и клетва:
Която дойде рано тъз утро,
И да донесе топла обяда,
Тя ще да бъде темел на моста.

3. Донесля първа „горка Маринка, горко сираче.“ „Саралъмъ Павле“ се обръща къмъ нея:

Я подай си ми венчалян пръстян! —
Тя му подала венчалян пръстян,
Той го испусна въ дълбоко море.

4. Павле я кара да влезе, да го вземе, а тя отговаря:

Ой си та тебе, саралъм Павле,
Ко не ти й жалко за първо либе,
Дали ти й жалко за мъжка рожба?
Деветь съм годин рожба нимала,
На десетата съм го добила.

[1]) Българитѣ въ с. Прѣславъ, Бердянски уѣздъ, гдѣто е записана пѣсеньта, водатъ потеклото си отъ селата Хамзаларе и Чоба, около Брѣзово, северозап. отъ Пловдивъ. Срв. Ив. С. Тодоровъ, Бълг. нар. пѣсни, в пр. Ловечъ 1903, прѣдг.

XXVIII

Ямболско — Бесарабско.

Г. Янковъ, Българска нар. пѣсни. Пловдивъ 1908, № 2. — Размѣръ 5 + 3, 56 стиха.[1])

1. Отъ царя ферман дофтаса,
Отъ царя и отъ везиря,
На Бендер кале да правят.

2. Писали за дюлгеринъ Мѣтката, и той попиталъ леля си, дали да води или да остави младото си булче. Тя го накарала да попита „дюлгери, стари мастори," какво ще правятъ тѣ.

3. По тѣхенъ примѣръ, и той завелъ булката си. Тамъ

Деня се кале правило,
Нощя се кале развалят;
Тия са чудят и маят,
Како да правят и сторят,
Кого въ темеля да турят,
Дано са темел задържи . . .
Клетва сѫ вяра сторили,
На никой да не обаждат:
Която доде сутрина,
Най-рано ляб да донесе,
Нея въ темеля ща турят.

4. Всички „дюлгери, стари майстори" казали на булкитѣ си, само „Митката младо дюлгерче" не казало. Булката му подранила,

Рано обяда наготви
Мъжка си рожба окъпа,
И го въ люлчица турила,
Че при Митката отиде.

5. Като я видѣлъ, Митката прѣдложилъ на дюлгеритѣ:

Хай да развалим клетвата:
Наместо един да турим,
Хай да турим и двама,
Турете мене и нея;
Мъжка ми рожба земете,
Земете и отгледайте. —
Че ги двамата турили,
Тогас се кале задържа.[2])

XXIX

Карнобатъ.

К. А. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. умотворения. София 1891, ч. I, кн. I, № 10. — Размѣръ 5 + [illegible] 35 стиха.

1. Да ся пропали Суруджан-паша,
Дѣто заправи на Тунджа мосто!
Деня го правят триста дюльгери,
Деня го правят, нощя ся срива.

[1]) Пѣсеньта е записана въ с. Каранча, Бесарабия, гдѣто живѣятъ бѣжанци отъ Ямболско.

[2]) Помни се, спор. записвача, че на калето (еркезъ) работили мѫже и жени, а дома оставали само баби и дѣца. „Една баба гледала до десеть дѣца."

2. Пашата се заканилъ на дюлгеритѣ, „сé устабашии", да ги избѣси „единъ по единъ", ако не направятъ моста. Тогава масторъ Маноилъ казалъ:

Хайде да обречем курбан на мосто:
Която жена най-рано рани
И за обіед да доди, хляб да донесе,
Нея ще направим курбан на мосто.

3. Всички отишли у дома и заржчали на женитѣ си да не донасятъ обѣдъ, само Маноилъ не казалъ нищо.

Рано ранила шехъм Тодорка,
Че е отишла обіед да носи.

4. Като я видѣлъ, М. „викна, заплака"; а Тодорка го пита:

Сичкитѣ дялат, дялат и пеят,
Ти оти дялаш, дялаш и плачеш?

5. Маноилъ отговорилъ:

Истървал съм си віенчален пръстен,
Віенчален пръстен с ялмазен камък,
Истървал съм го доле под мосто.
Я сляз, мо, я сляз, та си пръстен найди!

6. Тодорка слѣзла, тогава триста дюлгери хвърлили триста камъни,

Та си іубили шехъм Тодорка,
Че се й зъправил на Тунджа мосто.

В. Сѣверно-български варианти.

XXX

Тетевенъ.

СбНУ. XXVI, № 356. — Размѣръ 5 + 5, 45 стиха.

1. Града градяхж девет майстуре,
Девет майстуре, девет дюлгере,
Града градяхж, града Пенджърж,
Денем гу градът, нощем са рони.

2. Тѣ се „чудятъ и маятъ", какво да правятъ, и всичѣ „думатъ дума":

Че куга бъде зарана рано,
Кой ни донесе топла обяда,
Топла обяда, студена вода,
Да си го турим в града Пенджера.

3. Всички отишли дома и казали на женитѣ си и дѣцата си, само Маноилъ не отишелъ и не казалъ. Кога било заранъ рано, станала

Маноилица млада невѣста,
Та си издои до девет крави,
И си превари до девет млека,
И си искарж до девет телци,
И си окжпа мъжкото дете,
Па си готвила топлж обядж.

4. Отишла при дюлгеритѣ, да имъ занесе обѣдъ и вода.

Като ж виде Маноил майстор,
Калпак похлупи до черни очи,
Сълзи порони до черня земѣ.

5. Маноилица го пита „тихо,“ и той „тихо“ ѝ отговаря:

Олеле варе, Маноилице...
Испуснъл съм си маламѫн пръстен,
Маламѫн пръстен в града Пенджерѫ,
Та ще та турим да го извадиш.
Па си турнали Маноилица,
Маноилица в града Пенджера.

XXXI

Г а б р о в о.

СбНУ. XIV, 4. — Размѣръ 5 + 5, 53 стиха. Пѣсеньта е обредна.

1. Мънуил мастур градѫ гърдеши,
Градѫ гърдеши, градѫ Нирудѫ:
Днинѫ ѭ гърди, вечър сѫ рони.

2. Чудѣли се 200 майстори и 300 шигърти, какво „да сторятъ-направятъ,“ че се е усѣтилъ самъ Маноилъ, та прѣложилъ на всички да сторятъ „вѣра и клетва“:

Куето либи най-нъпред доди,
Шѫ гу вгърдим в градѫ Нирудѫ.

3. Всички пратили хаберъ, Маноилъ отишелъ самъ и рекълъ:

Ой ми тѫ тебѣ, Дойне-Тудорке,
Я дѫ си станиш сутринѫ рану,
Сутринѫ рану, рану в пунделник...
Чи дѫ юпереш белити ризи,
И дѫ зъмажиш новити къщи,
И дѫ пудсеиш девѣт шиникѫ,
Девѣт шиникѫ бялѫ пчиницѫ,
Тугив дѫ готвиш топлѫ юбядѫ.

4. Дойна-Тодорка направила всичко, и занесла обѣда.

Кѣту ѭ видѣ Мънуил мастур,
Чи си и сълзи, сълзи юброни.

5. Тя го запитала, защо „гради и сълзи рони“, а той:

Яз си изгубих маламѣн пръстѣн...
— Я мълчи, мълчи, Мънуил мастур,
Язи шѫ влезѫ в градѫ Нирудѫ,
Шѫ ти извадѫ маламѣн прьстѣн

6. Влѣзла, и

Тѣ ѭ вгръдиѫ в градѫ Нирудѫ.

XXXVII

Еленско I, гр. Елена.

М. Арнаудовъ, СбНУ. XXVII, 155, № 29, вар. А. — Размѣръ 5 + 5, 57 стиха.

1. Мънуил мастор градѫ гръдеши.
Градѫ Ниргузѫ, градѫ Миргузѫ,
Дине ѭ гръди, нуще се рони.

2. Петстотинъ калфи и триста чираци казватъ на Манoила: „стига ни труши," и прѣдлагатъ да „сторятъ вѣра и клетва" —

Куяту булкѫ най-нъпред доди,
Неѭ дѫ турним в градѫ Пиргузѫ . . .
Кой хъбер прати, кой книгѫ писѫ,
Мънуил мастур съмси утиди,
Да си нъриди младътѫ булкѫ: . . .
— Ой ми тѫ тебѭ, Тойни Тудорки,
Тойни Тудорки, фи́мѫ[1]) нивясту!
Къту станиш рану зъранѫ,
Дѫ си упиреш и дѫ зъмажиш,[2])
И дѫ путсеиш девит чувалѭ,
Девит чувалѭ бялѫ пченицѫ,
Дѫ си укъпиш мъшкуту дети,
Дѫ гу укъпиш, дѫ гу пуддуиш,
Тугас нъгутви топлѫ убядѫ,
Чи дѫ додиш, дѫ ми дунисеш.

3. Всичко направила Тодорка, и „грабнала" да занесе обѣда.

Къту ѭ видѭ Мънуил мастур,
Сълзи уброни ду чернѫ зимѭ.

4. На въпроса на Тодорка, той отговорилъ:

Ас си утървах златнѭ пръстин . . .
Тебѭ щѫ пусним, дѫ гу нъмериш.

5. Щомъ я спуснали въ града Пиргуза, „рукнали" калфи и чираци и я затиснали:

Пиши и вика Тойна Тудорка: . . .
Ку ни ти й милу, милу зѫ менѭ,
Ни ти ли й милу мъшкуту дети?
Аз гу укъпъх, ни гу пуддуих. —
Мънуил мастур нищу ни думѫ,
И зъзидъхѫ Тойна Тудоркѫ.

XXXIII

Еленско II, с. Лазарци.

М. Арнаудовъ. СбНУ. XXVII, 163, № 29, вар. Г. — Размѣръ 5 + 3, 61 стиха.

1. Събрали сѫ се, събрали,
Питтиня братѭ дилгери,
Дилгери, хорѫ мастури,
Дѫ грѫдѫт градѫ гулямѫ.
Дине градътѫ грѫдяхѫ,
Нуще сѫ градѫ събарѭ.

2. Майсторитѣ се „чудятъ, какво да сторятъ," и си думатъ единъ другиму: комуто булката дойде зараньта най-рано, да донесе обѣдъ,

---

[1]) Хубава, добра.
[2]) Друга пѣвица допълни тукъ за прането:

Нѫ двестѫ калфи тънкитѭ ризи,
Нѫ тристѫ чираци белитѭ шепки.

Нейж ф градътж щж вгръдим,
Дапо сж градж зъдържи.

3. Всѣки обадилъ на булката си, само

Мънуил мастур най по-стар,
Най по-стар, ама най-глупъф,
Нж булкътж си ни казж,
Жми ѭ млогу нъриди:
— Тудору, булкж хубъвж,
Дж станиш рану зъранж,
Бели си ризи упири,
И си платнуту нъбіъли,
Тугизи убяд дж готвиш,
Дж готвиш и дж дунисеш.

4. Всичко направила Тодора, и

Нж итървитіж си викъши:
— Хайдити булки, хайдити,
Убядж дъ си зънисем
Нж наште хорж мастури.
Итървитіж и думъхж:
— Я върви, како, я върви,
Ний си убядж носихми.
Батю зж тебѭ зъръчж
Убядж дж си дунисеш.

5. Тодора отишла, — и видѣла Манойла да рони „дребнъну“ сълзи.

6. На въпроса ѝ Маноилъ отговорилъ:

Тудору, първу вънчени,
Ас си пръстинѭ истървах,
Пръстинж гуденишкинѭ
Ф градътж чак нж дънуту.

7. Тодора казала на Мануила:

Я мж в градътж спуснети,
Ф градътж чак нж дънуту,
Пръстинѭ щж ти извадѭ. —
Чи ѭ в градътж спуснъли,
Чи ѭ в градътж вгръдихж.

XXXIV

Еленско III, с. Шумаци.

М. Арнаудовъ, СбНУ. XXVII, 161, № 29, вар. В. — Размѣръ 5 + 3, доста покваренъ 173 стиха.

1. Мънуил мастур градж гръдеши,
Мънуил къле правіъши,
Гръди гу с трийси мастурж,
С пидисе калхи, чираци.

2. Сторилъ билъ М. „въулъ,“ да съгради калето за три мѣсеца, ала щото градѣлъ денѣ, нощѣ се ронѣло и събаряло. Царьтъ му пратилъ хаберъ:

Мънуиле, мастуре най-предин,
Ку ни си къле зъгръдиш...

Нямъти кярж никаквж.
Ас шж ти вуйска прувуджж,
Глъвите дж ви изрежът.

3. М. „разчелъ книгата“ и поронилъ дребни сълзи. Като го съзрѣли майстори и калфи, запитали го защо е кахъренъ, и той имъ рекълъ:

Дуде ни турим тълъсъм,
Градътж нямж дж зъгръдим . . .
Днези и свита ниделя,
Утре и делник пунделник,
Шж сторим вярж и клетвж,
Комуто доди жинътж най-нъпрет,
Убяджж дж си донисе,
Нежж въ градътж шж фърлим,
Зж тълъсъм шж жж турим.

4. Всички обадили на женитѣ си, само М. „не кайдисалъ“, и наредилъ своята „драга Марийка послушна“:

Бялу пране да упире,
Глатку мазъни дж зъмажи,
И зж удепицж дж путсей,
Дж иди дж гу зъкарж.

5. Марийка направила всичко, послѣ повикала комшийката си:

Булкж ле, булкж Гергинце,
Я хайди убяджж дж си зъписем,
Чи си убяджж зъбаихми.

6. Гьоргьовица рекла, че „не и е станалъ още обѣдътъ“, и Марийка тръгнала. Като я видѣлъ Мънуилъ, замолилъ Бога:

Божне ле, вишни Господе,
Дж дъдеш силни витруве,
И бурни дъжлуве,
Ястету дж й ръзмътиш,
Ръзмътиш, Боже, нъпрашиш.

7. Господь „се смилилъ“ на Мънуила. Марийка се върнала и наготвила другъ обѣдъ. Тръгвайки, тя пакъ повикала комшийката си, а тая отклонила съ „азъ ще те стигна.“

8. Като я видѣлъ, Мънуилъ обронилъ „дребнъну сълзи.“ Тя го попитала, защо „ходи край градата и плаче,“ а той:

Кату мж питъш, дж кажж:
Ас си утървах пръстънж...

9. Тя поискала отъ своето „първо винчени“, да я спусне въ градата, за да намѣри „маламения“ и „вѣнчаленъ“ пръстенъ. Спуснали я:

Дребънж си чакъл прифърля,
Чи й сж пръстити протрихж.

10. Търсила го „отъ обѣдъ до пладне“, не го намѣрила. Мануилъ се обръща към майстори и калфи:

По-скору двари зграждъйти,
Градж дж си зъградим,
Мънуилка дж си зътисним.

11. Марийка ходѣла изъ градата и плачала:

Я мѫ извъди ут градътѫ,
Яз у дома да си утидѫ,
Дичатѫ дѫ си пудуя,
Дичатѫ, двети близнитѣ,
Чи ас ги уставих . . . у кумшиитя;
Чи кат си дичатѫ пудуя,
Пак щѫ сѫ пувърнѫ,
Пръстѫнѫ дѫ си нъмерѭ.

12. Мануилъ не я послушалъ, най я затисналъ.

Мърийкѫ си плачи и викѫ,
И ѭ кърмѫ ръспрегнѫ,
И си приз двари прутечи.

XXXV

Трѣвненско, с. Гащювци.

М. Арнаудовъ, СбНУ. XXVII, 157, № 29, вар. Б. — Размѣръ 5 + 5, 243 стиха.

1. Градѫ гръдеши Мънуил мастур,
Градѫ гръдеши, кѫле правѫши,
Кѫле правѫши, Пиргус ограждѫ.

2. Гради го Мануилъ деветь години, ала

Диня гу гръди, нущя сѫ рони,
Рони й събарѭ, ни сѫ задържѫ.
Писма му идът, царѭ ги пращѫ,
Кѫле дѫ йскарѫ ф тъзи гудинѫ,
Ф тъзи гудинѫ ѫ бре дисетѫ.

3. Чуди се М., и веднъжъ въ св. недѣля събира 300 калфи, 200 чираци и 30 майстори, та имъ обажда, че царьтъ ще ги „истрие" всички, ако не искаратъ калето; послѣ добавя:

Вижда сѫ, брате, тълъсъм искѫ . . .
Дъно сѫ кѫле пусту зъдържи.

4. Манoилъ прѣдлага, да сторятъ всички „вѣра и клетва":

Кувто булчи най-нъпред доди,
Най-нъпред доди рану ф пунделник,
Убнд дѫ дунсе нѫ пусту кѫле,
Него дѫ фаним, ф куфчаг дѫ гудим,
И ф кале спусним, ф кѫле дѫ устани,
Ф кѫле дѫ зъградим, тълъсъм да бъди.

5. Всѣки обадилъ на булчето си, само Мънуилъ не казалъ. Той „настанилъ на много работи" своята „горка Марийка", като поржчалъ:

Днескѫ и, либе, свитѫ неделѭ,
Утре и делник, делник пуниделник.
Дѫ станиш, либе, рану зърaнѫ,
Чи дѫ путсеиш девит чувалѭ,
Девит чувалѭ чистѫ чиницѫ,
И дѫ ѭ зъкаръш нѫ удѫницѫ,
Бръшно дѫ смелиш и дѫ гу дукаръш;
И дѫ зъмажиш високи кѫщя,

И дѫ укъпиш двети дѣчицѫ . . .
Двети близнѣнцѫ Петрѫ и Павелчѫ,
Дѫ ги накърмиш, ф люлчица гуди,
И дѫ ги приспиш слатку дѫ заспът;
Тугас нъгутви топла убядѫ
И дѫ ми дунесеш нѫ пусту къле,
Твърде ни бързъй, пулека върви.

6. Нали е „послушна и работна“, Марийка направила това, послѣ „всички прѣварила“ и повикала комшийката си. Но тая ѝ казала, че ще я стигне. Като излѣзла отвънъ село, нали било „божа работа“,

Вятър си духѫ, вихрушки сѫ свихѫ,
Пръуве дигнъхѫ и ѝ нъпрашихѫ,
И ѝ напрашихѫ топла убядѫ.

7. Тя се връща дома, наготвя други гозби, и пакъ повиква комшийката си, която отказва. Като излиза на кърá, нали било „божа работа“ —

Зъоблъчи сѫ, дъждуве зъйдяхѫ,
Удѝ тръгнъхѫ, удѝ ду поѫс.

8. Марийка гази води, стига калето. Като я вижда Мануилъ, който дѣлалъ камъкъ,

Рѫце му щръпнъхѫ, чукове истърва,
Жалну зъплакѫ, сълзи урони.

9. Защо плаче, да не би загдѣто е окѫснѣлъ обѣдътъ? — Не това.

Ами си йстървах пръстѣн мáлъмiън,
Долу ф кълето, в дълбучиници,
Из дребни камъни, дребни мóлузи.
Къгу тя видѣх, ас сѫ пусмислих,
Чи ми гу даде кът сѫ мѣнихми,
Зѫ туй ми, либи, толкус домъчня.

10. Марийка го вика да обѣдва и да порѫча на калфи и чираци,

Куфчаг дѫ направѣт, вѫжа да снадѣт,
И дѫ мя спуснът долу в кълету . . .
Ас шѫ прибърнѫ всички камъни
И шѫ ти намерѫ пръстѣн мальмѣн,
Дуде убядвъш топлѫ убядѫ.

11. Направили както поискала; тя търсила пръстена „ут убяд до пладня,“ ала ѝ слѣзла кърма, напрѣгнала я, и тя се сѣтила, че дѣцата ѝ сѫ се събудили и трѣбва да се накърмятъ, да не плачатъ.

12. Мануилъ ѝ казва тогава:

Да знаиш, либе, гълѫ ни знаиш,
Чи ний сми вярѫ и клетвѫ сторили,
Кугото булчи най-нъпрет доди . . .
Ти си злочеста: всички привари . . .
Тълъсъм шѫ бъдиш — къле шѫ крипиш.
Ги пемѫ, либи, почи дѫ йзлязвъш.

13. Като чула Марийка,

Писпа, зъплакѫ, жалну завикѫ: . . .
Късо ти сторих, сторих й нъпраих?
Дъл ни пуслушъх куіето ми пъръчѫ?
Зъщо мѫ закладът ф къле дѫ ўстанѫ?
Жалпу дѫ пищък я милну дѫ викъм?
Ни ти ли сѫ свидіът двети дітчицѫ
Късту щѫ плачът и щѫ пуглеждът . . .

14. Марийка моли:

Извъди мя, либе, Мънуил мастур,
Дѫ си утидѫ, дѫ ги нъкърміѫ
Дѫ ги пумилвъм, какту ги милвъх,
И пак щѫ додѫ ф пусту къле,
Късту ни й зорѫ дѫ мѫ зъгрийти!

15. Мануилъ подканя калфи и чираци да работятъ бърже, та да се задържи калето; и то наистина

Нету ся рони, не ся събаря,
И гу искарахѫ, секи си слези,
Секи си слези, и си утиди.
Бре гиди джанъм, Мънуил мастур!
Той не си ўтивѫ, къле ўбикалѫ,
Жално си плачи, сълзи пруливѫ,
Късту си слушѫ гурѣ Мърийкѫ.
Чи как сѫ моли и жално плачи.
Другу си мисли: какъ щѫ си утиди,
Как щѫ погледѫ двети дітчицѫ,
Как щѫ ги слушѫ, късту си плачът
И зѫ майкѫ гледът, ул де дѫ си ўтиди,
Дѫ ги накърми . . .
Чи зѫ туй, брате, не е хубъу,
Вярѫ и клетвѫ чувек дѫ прави,
Зъщоту, брате, чувек сѫ йзлъгвѫ.[1]

XXXVI

Горна-Орѣховица.

И. Чехларовъ, СбНУ. XXVI, № 344. — Размѣръ 5 | 3, 86 стиха.

1. Силюман уградѫ зъфанѫ,
Чи фанѫ мастур Мънуилѫ,
Най-хитър мастур, най-умитъи,
Съ негуви девіът мастури.
Гриздихѫ, щу ѫ грьдихѫ,
Тъкму ми девіът гудини,
Уградѫ ни сѫ искарѫ:
Деня си уградѫ грьдяхѫ,
Нуцк си уградѫ развалѭ.

---

[1]) Пѣвецътъ Василъ Димовъ добавя: „Нѣкои я пѣятъ, че кърмата текла отъ дуваритѣ — ама то не е право. Нѣкои казватъ още, че Маноилъ мастор си направилъ крилѣ, да хвръкне, ама се прѣсѣкълъ и паднал."

2. Силюманъ заплашилъ Маноила, че ще вземе главитѣ на майсторитѣ, ако не изкаратъ оградата.

3. Маноилъ ревълъ на майсторитѣ:

Вярѫ и клетвѫ да сторим,
Кумуто булчи най-ръни,
Убядѫ дѫ ни донисе,
Зѫ тълъсъм дѫ гу направим.

4. Всички отишли и казали на булчетата си, Маноилъ нищо не казалъ, а само порѫчалъ на своята Янка:

Дѫ станиш сутрѫ у зури,
Девіът чувалѫ дѫ путсеш,
Нѫ уденцѫ дѫ ги зънсеш,
И бели ризи дѫ упиреш,
Сиви крави дѫ издуиш,
И сиріъни дѫ путсириш,
Тугас убядѫ дѫ дунсеш.

5. Янка сторила всичко съ ризи, човали, крави и сирене, послѣ

Мъшку си дети укъпѫ,
Топлѫ убядѫ нъготви,
Чи сѫ хубъу приміъни,
Чи сѫ хубъу нътъкми,
Чи им убядѫ зънеси.

6. Като се задала отъ далечъ, всички плѣснали съ рѫцѣ:

— Іъзък зѫ Янкѫ хубавѫ,
Хубавѫ Янкѫ, ръботнѫ! —
Ут дълеч сѫ Янкѫ зъсмялѫ,
Ут близу „дубрутро" казълѫ.
Сички на Янкѫ утвърнъхѫ,
Сал Мънуил нищу ни казѫ,
Мънуил сълзи роніъши.

7. Янка попитала мѫжа си, защо е „кахъренъ" и „обронилъ" сълзи." Той:

Сига сѫ, Іенке, нъведух,
И си пръстіънѫ истървах,
Пръстіъну гудинишкинѫ,
Пръстіъну вънчалнинѫ.
Я флес, Іенке, чи гу зими!

8. Янка се „спуснала", ала тѣ я „затрупали," „таласъмъ" да стани.

Янка си жалну зъплакѫ:
— Мънуиле, първу вънчилу,
Що ти сторих нъправих,
Чи мѫ ф уградѫ угръди?
Мъшку ми дети дуниси
С негувѫ златнѫ люлчицѫ. —
Янкѫ си станѫ тълъсъм.
Нущем Янкѫ обикалѫ,
Нущем пукрай уградѫ,
Убикалѫ Янкѫ, се плачи.

XXXVII

Разградско.

Н. Бончовъ, Сборникъ отъ бълг. нар. пѣсни. Варна 1884, № 18. — Размѣръ 5 + 3, 85 стиха.[1])

1. Мануил мастур най-мастур,
Най-мастур уста-башия,
Ама излези най-глупав,
На булката си ни каза! —
Заградил Манол, Маноле,
В Пазарджик кале гуляму,
Дене гу Манол градеши,
Нуще се кале ронеши,
Ронеши тъ се сривашн.

2. Седналъ Мануилъ

Да плачи да са къхъри,
Чи ша му иди главата.
Пътници в пътя вървяхѫ...
— Щу ти е зулум, та плачеш?

3. Мануилъ отговорилъ:

Пътници, каледрумници,
Га ма питати, да кажа:
Заградих града гулима,
Гулима града широка,
Дълбока града Тируза...

4. Пѫтницитѣ помислили: „Кале си курбанъ иищеши."

5. Събрали се тогава попове и кметове, хаджии и чорбаджии, и „сторили вѣра и клетва," на булкитѣ си да не казватъ:

Куяту иди най-напред,
На кале хляб да занисе,
Нея щът курбан да турят.

6. Всички обадили на булкитѣ си, само М. не казалъ, а порѫчалъ:

Тудорки, либи Тудорки,
Да станиш рану в пунделник,
Бели си ризи упири,
Упири, либи, замажи,
И сарай дори пумити,
Убяда тугис нагутви,
На кале хляб да дунисеш.

7. Тодорка го послушала, и, тръгвайки, повикала комшийката си. Ала тая и казала, че щѣла да дойде „подирѣ."

8. Тодорка вървѣла и, обръщайки се, дано я стигне комшийката и, стигнала на калето. Като я видѣлъ, Мануилъ

Нахлюпил калпак ду вежди,
Уронил сълзи два реда.

[1]) Въ Разградско, и спец. въ с. Хърсово, гдѣто е записвалъ пѣснитѣ си Бончовъ, се чуватъ балкански говори отъ типа на тăбровския, троянския, дрѣновския и еленския. Това се дължи на прѣселвания. Срв. Л. Милетичъ, СбНУ. XXI, 73—74.

9. Т. го запитала, що золумъ има, та плаче, и той отговорилъ:

Пръстен ми падна в калету,
Пръстена згуденишкия,
Флязваш ли да гу извадиш?

10. Тя складня:

Чи си Тудорка свързахѫ
Със тънки нови сижими,
Чи я в калету спуснахѫ,
Пуснахѫ, заградихѫ я,
Тугис са кале задържа.

XXXVIII

Силистренско.

Юрданъ Николовъ Слѣпия, Сборникъ отъ стари нар. пѣсни, пѣяни въ селата на Силистренско. Силистра 1898, № 34. — Размѣръ 5 + 5, 66 стиха. Пѣсеньта е записана доста неправилно.[1])

1. Заправил ми е Маноил мастор,
Заправил ми е града Пируда,
Деня гу прави, нощя се руни.

2. Маноилъ масторъ, „калфа голѣма“, прѣдложилъ на „калфи и мастори“, и тѣ „кавил сторили, курбан обрекли“, да заградятъ въ градата оная отъ женитѣ си, която дойде най-напрѣдъ.

3. Но всички, „кой чирак пратил, кой калфа пратил“, обадили на женитѣ си, само Маноилъ самси отишелъ и не обадилъ, а наредилъ жена си на „много работи“:

Тя да си рани рано в понеделник,
Да си опере и да си замажи,
И да си подсей девет ми кила,
Девет ми кила бяла пшеница,
Да я оси, да я занесе,
Да я занесе на воденица,
Да я съмели, да я донесе,
Чи да омеси бели хлябове,
Да направи пъстри краваи,
Да ги направи, да ги опече.

4. Тя извършила всичко,

И си напълни желата бъклица,
И си укъна мъничак Павля,
Чи гу укъна, да гу приспала,
И му и зъпяла лична песен:
Нани ми, нани, мъничек Павле,
Сладак сън да спиш
Доде манка ти са повърни.

5. Отишла да занесе „пладнушка и обдушка“. Като я видѣлъ М.,

Оброни сълзи да си заплака:[2])
Чи си изтърва златен ми пръстев,
Златен ми пръстен в града Пируда.

[1]) По всѣка вѣроятность пѣсеньта е записана отъ по-новитѣ пришелци въ тоя край, т. н. „шиковци“. Записвачътъ не посочва, отъ кое село.

[2]) Изглежда да сѫ пропуснати стихове за въпроса на Маноилица и за отговора на М., какво ужъ билъ изтървалъ пръстена си.

6. Маноилъ „отговорилъ“:

Мар хой та тебе, Мануилици,
Мануилице, мастурице,
Ти да влезиш в града Пируда,
Да ми извадиш златен пръстен.
Чи гу повярва Мануилица,
Мануилица, мастурица,
Чи си слези в града Пируда...

7. Мануилъ тогава

Чи я е (съ?) камани запити,
Заграда да я заджизди,
Да си задържа града Пируда,
Да я задържа, да я дуправи.

XXXIX

Добруджа I, с. Хаджилари.

М. Арнаудовъ, Нар. пѣсни отъ Добруджа, непубл. — Размѣръ 4 + 4, 57 стиха. [1])

1. Зъправи си Павли мастур,
Зъправи си кюприятѫ,
Силнѫ удѫ нѫ Мърицѫ, ...
Със негуви шийсе калви,
Шийсе калви сѐ мастуря,
Диня правѝт, нущя падѫ.

2. Павелъ прѣдложилъ: кога си идатъ вечерьта, да не обаждатъ на майки и на жени, и

Куя рани сутрум рану,
Дѫ дунисе зѫ убядѫ,
Ни гледъйти убядътѫ,
Фънети ѭ, турнети ѭ,
Ф кюприятѫ зѫ тимелю.

3. Всички обадили, само Павелъ не казалъ. Заранього Павлевица сготвила „добра гозба“ и тръгнала.

Кът ѭ видѫ Павли мастур,
Той пуглепнъл тъй нъдолу,
И пурошъл бистру сълзи.

4. Калфитѣ го попитали:

Другѫ сутрѝън се си свириш,
Хем си свириш, хем си пеиш,
Тъзи сутрѝън зъщо мислиш,
Хем си мислиш, хем си плачиш?

5. Влѣзла Павлевица. Калфитѣ не гледали обѣда, най я хванали и турнали въ кюприята за темель. Заринали я до опасъ, а тя си гледа и сѫ „смеи“, послѣ пита: „Шегувате ли се съ мене?“

6. Калфитѣ й турнали

Нѫ гръдити бистър камък,
Нѫ глъвътѫ трънъв винец.

[1]) Въ Хаджиларя сѫ заселени бѣжанци изъ Ново-Загорско.

7. Павлевица заплакала:

Ази имъм мъжкѫ рожбѫ,
Кърмътѫ ми йс пазва йстечи,
Мъшкѫ рожбѫ ф люлкѫ плачи.

XL

Добруджа II, с. Хамамджии.

М. Арнаудовъ, *Нар. пѣсни отъ Добруджа, непубл.* — Размѣръ 5 + 3, 77 стиха. [1])

1. Царю си хабер проводял:
— Чстирма братя близнака
Голяма града да градат;
Ку ни градат градата,
Главити им ши юдрежи.
Чи тий са града градили,
Диня си града градяха,
Нущя им града падаше.

2. Тѣ се „чудятъ и маятъ", какво да правятъ. Най-сетнѣ сторили „вѣра и клетва" за булкитѣ си:

Коввто доде по-напред,
В градата ша га заградим,
Да ни са градата задражи.

3. Всички обадили на женитѣ си, само

Манолчо малък най-глупав
Той си на Радка не казал,
Най га на работа нареди:
— Радке ле, булка хубава,
Да станеш рану в пунделник,
Да ўпиреш и да замажиш,
Мъжка си рожба укъпи,
Тугиз убядѫ нъготви,
Не бързай да га донесеш.

4. Радка изпълнила поржката, и като турила дѣтето въ „златна люлка", „край булини си минала" и повикала буля си, да носятъ закъснѣлия обѣдъ. „Обѣда не ми е готовъ", рекла буля ѝ.

5. Радка отишла самичка. Като я видѣлъ Манолчо,

Черен си калпак налюпи,
Дребно си сълзи пурони.

6. Радка го пита, каква е „тая работа", и той отговаря:

Радки ле, булка хубава,
Яс си пръстено истървнаф,
Пръстено, Радке, мената,
И го у градата заградиф.

[1]) Въ с. Хамамджии сѫ заселени бѣжанци отъ Ямболско-Одринско. — Тази пѣсень записана не съвсѣмъ добрѣ, ми е доставена отъ учителя Г. Пировъ.

7. Тя иска да влезе сама, да го извади.

Манол си града градеши,
Заградил га до колени,
Радка й са вяра ни фана;
Заградил га до грѫдите,
Бяло й мляко протекло,
Радка й са вяра фанало.

8. Тя рони „дребни сълзи" и казва Манолу:

За мене жалба ку нимаш,
Ни ти ли са свиди дитето.
Дитето, мъжката рожба?

9. Манолъ рони сълзи и гради градата.

И тамка Рада загради,
Чи им са града задържа.

Г. Непълни варианти.

XLI

Срѣдна-Гора.

Като варнантъ отъ нашата пѣсень може да се смѣтне „прѣданието" за Хисарската крѣпость (въ подножието на Срѣдна-Гора, 6 ч. сѣверно отъ Пловдивъ), което чулъ и записалъ г. С. С. Бобчевъ, сп. Наука, г. III (1883), 25. Прѣданието е чуто въ с. Хисаръ.

1. „За самия Хисаръ приказватъ, че го градилъ Манолъ майсторъ съ 10 хиляди работници. Денѣ го правилъ, нощѣ се събарялъ, наредъ.

2. „Тогазъ майсторитѣ се сговорили и рѣшили, че трѣбва да се съгради оная жена, която дойде на другия день най-рано.

3. „Другитѣ майстори обадили на женитѣ си; не обадилъ само Манолъ майсторъ. Неговото първо либе било злочесто да дойде най-рано и да го заградятъ.

4. „И до днесъ на една отъ вратитѣ, казва прѣданието, се виждало гюлче, седефче съ които била накичена злочестата, и бѣличко като млѣко тамъ, дѣто е доила съградената своето дѣтенце."

XLII

Родопско.

Д. В. Манчовъ дава въ своя Бащинъ язык", г. II (1872), 65, началото на една пѣсень, безъ да отбѣлѣзва, гдѣ тя е слушана. Сѫдейки по стиха и името Сминделъ, които напомнятъ №№ XIX и XX, трѣбва да заключимъ, че тука се касве за вар. отъ Родопско.

Града ся гради, града Сминделя:
Денѣ ся гради по ясно слънце,
Нощѣ ся сипе по мѣсячина:
Камень по камень, дрьво по дрьво.
Чудили сѫ ся троица братя
(Троица братя) три ми дюлгере:
Бре що да сторимь, бре що да правимь
(Бре що да правимь) града Сминделя.

XLIII

Бургаско.

Началото на нашата балада, малко видоизмѣнено съ огледъ къмъ случая, е послужило въ Бургаско (с. Мехмечкьой) като припѣвка на Еньовденъ, и то като прокоба за щастие отъ зидарство. — Ст. Руссевъ, СбНУ. III 273.

Градила Дойна града Пиргуна,
Дюня гу гръди, нущя се сипи,
Камен пу камен, дърву по дърву.

Д. Нови варианти.

Слѣдъ като настоящето изслѣдване бѣ привършено, — и прѣди да се даде то за печатъ, — удаде ми се случай да получа отъ други лица или да запиша самъ нѣколко нови варианти отъ нашата пѣсень. И понеже тѣ, както ще забѣлѣжи читательтъ, не сѫ безъ значение за историята на мотива, азъ ги помѣствамъ тукъ, въ края на прѣгледа си. Да ги вмъквамъ на съотвѣтното мѣсто между другитѣ, събрани порано пѣсни, бѣ вече късно, пъкъ и нѣмаше никаква нужда да мѣня нумерацията или да прѣработвамъ отново голѣми дѣлове отъ труда си, щомъ всичко сѫществено въ наблюденията и заключенията ми оставаше пакъ въ сила. Новото, което имамъ да добавя, поставямъ въ забѣлѣжки подъ пѣснитѣ или въ скоби при анализата на отдѣлнитѣ черти въ глава V.

XLIV

Гюмюрджинско I, с. Кушланлии.

Пѣсеньта е прѣдадена като приказка.[1])

1. Трима братя, и тримата женени, градятъ мостъ на р. Арда. Денѣ го градятъ, нощѣ се събаря. Тѣ се изплашили много, понеже имали заповѣдь да го довършатъ, инакъ щѣли да бѫдатъ убити.

2. И тримата сънували, че за да се задържи мостътъ трѣбвало да заровятъ живъ човѣкъ въ основитѣ. Като не било възможно да турятъ рѫка на чуждъ човѣкъ, съгласили се: която отъ тѣхнитѣ жени първа донесе на моста храна за майсторитѣ, тя да бѫде заровена.

3. Двамата по-голѣми братя обадили на женитѣ си, само най-малкиятъ оставилъ всичко на сѫдбата.

4. Гиздавата невѣста на най-малкия братъ станала рано, омѣсила хлѣбъ, приготвила храна и тръгнала за моста. Бързайки много, тя оставила малкото си дѣтенце безъ да го насиса.

5. Като я видѣлъ мѫжъ ѝ още отъ далечъ, почналъ да рони сълзи. Обадилъ ѝ, какво е рѣшено, и тя съ безстрашие и покорность отишла на мѣстото, гдѣто щѣли да я заровятъ.

[1]) На 16 май 1919 г. лекторътъ по турски езикъ въ университета, г. Д. Гаджановъ, ми съобщи тая приказка (не пѣсень), слушана отъ баща му, родомъ отъ българското село Кушланли, три часа до Гюмюрджина. Старниятъ Гаджановъ работилъ нѣкое врѣме като абаджия въ селото на дѣдо си, Цетково, Ахѫ-Челебийско. Другадѣ, освѣнъ въ Родопско, не билъ ходилъ прѣзъ цѣлъ животъ.

6. Когато поставили първия камъкъ, тя се сѣтила за дѣтето си, разтреперала се и казала: „Както азъ треперя, така и мостътъ да трепери.“ Щомъ била зазидана, мостътъ се задържалъ. Отъ тогава насамъ мостътъ все треперялъ.[1])

XLV

Гюмюрджинско II, с. Юсюкъ.

Размѣръ 5 + 5, 35 стиха. Пѣсеньта, пѣяна и играна на Великденъ, дава по-особена разработка на мотива.[2])

Градж ся[3]) гради, хубава Стана,[4]) над Димнж градж,
Деня яградят, хубава Стана, нощя ся сипе,
Дърву пу дърву, хубава Стана, камен пу камен.
Дюлгерято ся, хубаво Стана, чудьом чудяха:
Бре как ли, що ли, бре ние цанам, ние да правим?
Че си зъминж църен калугер край Димнж градж,
Той си питаше църен калугер дюлгержията:
Що ся чудите, трувица братуве, над Димнж градж?
— Чудим ся чудим, църен калугер, що да я правим;
Деня я градим, църен калугер, нощя ся сипе.
Кажи ни, кажи, църен, калугер, дерман[5]) за градж.
— И да гу кажа, трувица братуве, не можете гу стури.
— Кажи ни, кажи, църен калугер, ще гу направим! —
Той йотрумони, трувица братове, дюлгержием тем:
Калята гурбан,[6]) трувица братуве, гурбан искала.
Кутрата снаха, трувица братуве, най-рано рани,
Да си приготви, трувица братуве, добра пройма,[7])
Да я вградите, трувица братуве, вън Димнж градж.
Сички сж мжже, Пейчо льо любя, жениш казали,
Пейчо млад юнак, хубава Стана, женей не казал.
Та я ранила, хубава Стана, та я зготвила,
Та я зготвила, хубава Стана, та я йотнесла,
Та я отнесла, хубава Стана, добра пройома.

[1]) Прави впечатление въ тоя разказъ:

а. Докато въ вар. отъ Ахж-Челебийско (XIX, XX) се гради „града“, тукъ се прави мостъ, и то на р. Арда, която не се поменува въ никоя друга пѣсень отъ тоя крагъ.

б. Тримата братя откриватъ на сънь, че трѣбва да вградятъ живъ човѣкъ.

в. Липсува епизодътъ съ пръстена, и вграждането е резултатъ на доброволно съгласие на невѣстата.

г. На край, невѣстата трепери при спомена за оставеното дома дѣте и проклина моста да трепери като нея.

Откриването на сънь (б) сближава тоя вариантъ съ югозападнитѣ български пѣсни, а клетвата (г) напомня силно грѫцкитѣ версии. И понеже се гради мостъ, вѣроятно е, че тъкмо подобна пѣсень-разказъ е прототипъ на сетнѣшнитѣ родопски пѣсни. Доколко за локализацията къмъ р. Арда причината се крие въ споменъ за почти еднозвучната грѫцка Арта, остава отворенъ въпросъ. Ако това бѫде тъй, заемката отъ гръцки би ставала още по-очевидна.

[2]) Пѣсеньта е записана по моя проба прѣзъ май 1919 г. отъ г-ца Б. Търницова, въ Гюмюрджина. Слушана е отъ Руса Георгева, 60-годишна, отъ с. Юсюкъ.

[3]) Съ буква я се прѣдава единъ вокалъ, срѣденъ между е и а, отбѣлѣзванъ отъ други записвачи обикновено съ неудобното еа.

[4]) „Хубава Стана“ се внася, като припѣвка, въ срѣдата на всѣки стихъ, както по-надолу „църен калугер“, „трувица братуве“ и Пейчо льо любя.“

[5]) Лѣкъ.

[6]) Калето курбанъ.

[7]) Прогима, обѣдъ. Срв. вар. XI.

Я тя я вляла, хубава Стана, не я изляла.
Тя йотрумони, хубава Стана, дюлгержием тем:
Йотпуснете ми, трувица братуве, дясната ръка,
Да си изгледам, трувица братуве, мъшкуту дете!
Та й румони, хубава Стана, дюлгержията:
Хайде ми, хайде, хубава Стана, ти щеш гу изгля,
Ти щеш гу изгля, хубава Стана, със блага смоква.
Тя йотрумони, хубава Стана, дюлгержием тем:
Сички сѫ мѫже, Пейчо льо любя, женим казали,
Пейчо млад юнак, хубава Стана, женей не казал,
Женей не казал, хубава Стана, та я заградил,
Та я заградил, хубава Стана, във Димнѫ градѫ.

XLVI

Гюмюрджинско III, с. Аткьой.

Размѣръ 5 + 5, доста покваренъ; намѣстѣ почти прозаична рѣчь. Пѣсеньта е близъкъ вар. на № XLV; изтъквамъ само по особенитѣ стихии и други отклонения.[1])

1. Трувица братуве, триста дилгери
Димнѫ сѫ градѫ градяли,
Деня я градят, нощум се сипе
Дърву пу дърву, камен по камен.

2. Братя и дюлгери се „чудьом чудяха“ „как ли, що ли“ да правятъ; заминалъ „църен калугер,“ попиталъ ги, и тѣ му поискали „дерман за града“. Той имъ казалъ: „И да гу зная, не гу правите“. Но тѣ настояли, и той порѫчалъ:

Димньтѫ градѫ гурбан искала:
Кутрату булка рано да рани,
Пройома да си дунисе,
Да я сградите, трувица братуве...

3. Всички мѫже обадили на женитѣ си, само „Пейчу млад юнак“ не казалъ. „Пейчева млада булчица“ ранила най-рано и „на етървим си казала“ да носятъ прогимата. Но тѣ отговорили: „Ние щем после да дойдем“, и тя заминала.

4. Кога я видѣлъ Пейчо, „въ земя погледналъ, дребни сълзи поронилъ.“ Хубава Стана го попитала, а той отговорилъ:

Пръстенче ми е пъднalу,
Пъдналу ми е, пъдналу цанъм,
Във Димнѫ градѫ дълбокѫ.
— Хайде ми, хайде, Пейчо льо любя,
Друг пръстен щем ти излеи!
— Хайде ми, хайде, хубава Стана
Да гу извадай!

5. Влѣзла Стана, но дюлгеритѣ я „сградили“. Тя попитала:

Пейчо льо, Пейчо любя ля,
Кой ще ти гледа мъшкуту дете,

[1]) Пѣсеньта е записана пакъ отъ г-ца Б. Търницова. Слушана е отъ Димитраки Димитровъ, 55-годишенъ, с. Аткьой.

Кату без майка остая?
— Блага щеш смоква да станеш, любя,
Детенце да си изгледаш.[1])

XLVII

Бѣлослатинско, с. Струпенъ.

Прѣдавамъ пѣсеньта въ проза, както можахъ да я запиша.[2])

1. Манаилъ-масторъ гради „Ниргола града"; денѣ го гради, нощѣ се събаря.

2. Манаилъ събралъ майсторитѣ си на вечеря, и, понеже тѣ били изплашени, че не ще могатъ изгради „калето" въ срока, наговорили се да вградятъ чиято жена дойде най-рано.

3. Майсторитѣ упоили Манаила дълбоко, и той не чулъ, кога тѣ си рекли да обадятъ на женитѣ си, да не идатъ на калето.

4. Всички жени подранили, хванали „тлъста павуна" и сготвили обѣдъ. Манаилица сторила сѫщото, окѫпала дѣтето си, задѣнала се хубавѣ съ него и тръгнала да вика дружкитѣ си, да вървятъ заедно.

5. Манаилица минала край първата, ала тая „тихомъ" ѝ рекла: „дѣтето не съмъ си окѫпала"; край втората, която рекла: „гозбата не ми е втасала"; край третата..., и всички наредъ се одумали, че не могатъ да тръгнатъ.

6. Манаилица заминала сама. Като я съзрѣлъ Манаилъ, потекли сълзи отъ очитѣ му. Той порѫчалъ на чирацитѣ си да отмѣрятъ сѣнката ѝ,[3]) и така се заградила Ниргола града.

XLVIII

Етрополе.

Размѣръ навѣрно 5 + 5, смѣсенъ съ 5 + 3. — Прѣдавамъ пѣсеньта въ проза.[4])

1. Деветь майстори „града градили". Денѣ я градили, нощѣ падала, и това траяло деветь години.

[1]) Калето, въ което е вградена хубава Стана, се намирало, споредъ едни, при с. Сачанли, а споредъ други — при Ксанти. Въ деня и часа, когато била вградена, калето силно се тресѣло, а отъ една смокиня, която израсла отъ хубава Стана, капѣло постоянно млѣко. — Епизодътъ съ черния калугеръ напомня черното пиле въ Прилѣпския вар.

[2]) Тоя вар. записахъ въ селото на 20 септември 1919 г., спор. разказа на баба Катерина Стоянина, 78-годишна, която не рачи да ми изпѣе пѣсеньта, понеже не я помнѣла добрѣ. Другъ въ селото не знаеше вече пѣсеньта. „Затрива се", „дотрива се", думаше бабичката, говорейки за старитѣ обичаи и пѣсни, за да покаже, че тѣ изчезватъ.

(Отъ Велчо Владовъ, 55-годишенъ, отъ сѫщото село (който ми съобщи за „таласъмъ" или „сайбия", станалъ отъ взиждане хора), можахъ да чуя другъ единъ, само че твърдѣ непъленъ вар. на пѣсеньта. Майсторитѣ градили три години единъ монастиръ. Каквото денѣ работѣли, призори се разваляло. Наговорили се да зазидатъ оная отъ тѣхнитѣ стопаници, която първа донесе обѣдъ. Дошла стопаницата на главния майсторъ. Той, като билъ далъ дума, зазидалъ жена си, но ѝ оставилъ цицката, да тече вода и да си кърми дѣтето.

[3]) Но пѣвицата казваше още, че дюлгеритѣ турнали жената съ дѣтето и въ калето.

[4]) Тоя вар. записахъ въ с. Еница, Бѣло-Слатинско, прѣзъ септември 1919 г. Пѣвицата Ценка Илиева, 58-годишна, не е слушала обаче пѣсеньта тукъ, а я донела отъ Етрополе, гдѣто е раждана. Въ Етрополе пѣсеньта се пѣяла по полето, кога копаятъ и жепатъ.

2. „Дума думале майсторитѣ“, сторили „обзáлогъ“ („ваулъ“): която майсторка подрани, да донесе „топла обяда“, нея да вградятъ въ „нови дувари“.

3. Миленъ майсторъ нѣмалъ деветь години мѫжка рожба. Отъ гдѣ се взели „пусти биляре“, що носѣли „билке и корене“, дали на Милéница, и тя добила мѫжка рожба.

4. Макаръ да се обзаложили да не обаждатъ дома, всички майстори отишли и казали; само Миленъ „най-вѣренъ майсторъ“ не обадилъ, ами казалъ на жена си, че ималъ мѫжко теле, загубено 9 години, да иде тя да го намѣри, и тогава да му донесе обѣдъ.

5. Миленка (!) подранила, омѣсила хлѣбъ, уготвила и потърсила телето. Тамамъ изъ вратника излѣзла, срѣщнала телето. Послѣ взела „топла обяда“ и повикала деветь майсторки, да идатъ да запесатъ съ нея. „Коя дѣте не кѫпала, коя съ обѣдъ не втасала“, всички ѝ отказали. Отишла сама.

6. Като я съгледалъ Миленъ, „налуни калпакъ дó очи, порони сълзи дó земи“. Майсторитѣ казали на Миленъ да я зазидатъ, а тя се помолила да я почакатъ, да я обърнатъ на десна страна, за да подои мѫжко дѣтенце. Тѣ я зазидали.

XLIX

Шуменъ.

М. Арнаудовъ, Нар. пѣсни отъ Добруджа, непубл. — Размѣръ 5 + 3, 78 стиха.[1]

1. Трима братя дюлгери направили Цариградъ:

Дине си гради пратъхѫ,
Нуще сѫ гради срявъпи.
И тий сѫ чудум чудефѫ,
Къква и тъзи рабутѫ:
Дъли е, Боже, ют форѫ,
Или е, Боже, ют Богѫ.

2. Мъноли, „по-гулемию, по-най-старию“ отъ братята прѣдложилъ: Днесь е сѫбота, утре недѣли, други день понедѣлникъ, „вѣра и клетва“ да сторятъ, да спуснатъ въ градата която отъ „пръвнитѣ пръвнини“ донесе най-рано топълъ обѣдъ, „дъно сѫ градѫ зъдърѕи“.

3. Мъноли забравилъ да каже на Тодорка, и тя станала рано въ понедѣлникъ,

Юпралѫ и зъмазълѫ,
И си детенце юкълѫ,
Топъл обед нъготвилѫ,
Нѫ пръвнѫ нтървѫ ютиди:
Мър хайди, булкѫ, дѫ идим,
Нѫ наште стари мастури
Топъл обед дѫ зънесеми.

[1] Пѣсеньта е записана прѣзъ 1892 г. отъ г. Ж. Баваловъ, който ми я отстѫпи заедно съ цѣлата си сбирка пѣсни отъ Шуменъ.

4. Етърва и отвърнала, че не е обѣдъ готвила и не е дѣте кжпала. Така рекла и втората етърва. Отишла Тодорка сама.

Кък ж Мъноли съгледъ,
Юброни сълзи, зъплакж.
Тудоркж вярну прудумж:
Мъноли, пръвно пръвнино,
Девит е годин станълу,
Кък сми сж с тебе събрали.
Не си, Мъноле, зъплакъл.
Къко ти нине дужели,
Дужеля и ти дубуля?

5. Мъноли рекълъ, че си изтървалъ („извълюф") пръстена-мѣната в градето: „ще флезиш дж гу извадиш". Тодорка нищо не рекла, и той я спусналъ; „пусти я, ни е изваждж".

6. Тодорка „плаче, говори": — ако тя не му е домилѣла, не му ли е мило за мжжката рожба Иванчо? Мъноли й дума „вѣрно":

Мълчи, Тудорка, ни плачи,
Яс ше му люлкж нъправж
Път градиту ясе люлчицж:
Кугиту вятър пувеи,
Той дъ ти дете зълюлей:
Кугиту дъждец пуръми,
Той дъ ти дете ѫкъпи;
Кугиту птичкж прифръкни,
Тя дъ ти й, Тудорке, нъкърми. —
Пак пи сж градя зъдързà.

L

Софийско, Суходолъ.

Д-ръ Ст. Ватевъ, неиздаденъ сборникъ пѣсни отъ Софийско (1888). — Размѣръ 5 + 5, 31 стиха.

Троица бракіа дервен[1]) мос града,
Що денем града, се ночам пада.

2. Сдумватъ се тримата братя:

Коіа че рано да си подрани,
Та да донесе тоі слаток ручок,
Та нега, море, да си заграда,
У мосто, море, да га заграда.

3. Двамината братя обадили дома, да не идватъ женитѣ имъ, само „един нестел да каже".

Кога си било ютро од заран,
Кога си дошла Струма невеста,
Та си донесе тоі слаток ручок,
Іа да си руча Маноил юнак.
Кога іа виде Маноил маістор,
Пoрони сълзи през бело лице,
Покриви калпак нади църни очи.

[1]) „Де се Дунав раздвоил, там имало дервен мос", споредъ пѣвеца Жоте Илковъ. Може-би „дървенъ мостъ" или собств. име Дервентъ-мостъ?

4. Маноилъ пита:

Е Струмо, Струмо невесто,
Кому остави мъжко детенце?

5. Станали тогава тримата братя,

Та премериа Струма невестa,
Та премериа, та задзидаа,
Та задзидали Струма невеста,
Та ју мосто бре задзидаа.

LI

Тетовско, с. Отуне.

М. Арнаудовъ, Нар. пѣсни отъ Тетовско, непубл. — Само началото, размѣръ 5 + 5.[1])

Майсторътъ е Марко. Той чува на сънь, че трѣбва да се зазида оная жена на майстора, която първа донесе ручокъ. Такава е неговата жена, Лозана. Зазидана, отъ нѣнкитѣ ѝ вм. млѣко потекли двѣ чешми. Началото на пѣсеньта гласи:

Марко майсторче три куле гради,
Три куле гради, три манастиря;
Лозана девойка кау[2]) му додава,
Кау му додава, кау и камене.

LII

Дойранско, с. Липушъ.

Прѣдавамъ пѣсеньта въ проза; тя изглежда да е имала размѣръ 5 + 5.[3])

1. Майсторъ Манолъ „къня граде“, заедно съ троицата си братя. Денѣ я градили, нощѣ „она се сурива“.

2. Манолъ сънувалъ „лошъ сънь“ въ недѣля спроти понедѣлникъ, послѣ повикалъ братята си и „жално им говори“: „Курбан иска тази пуста къня“.

3. Чудили се, кого да дадатъ за курбанъ, най-послѣ Манолъ прѣдложилъ: „Коя ще донесе хляб на майсторите, она ще остане курбан на кънята“.

4. Всички майстори „кажали на жените си“ да не носятъ хлѣбъ, само Манолъ нищо не казалъ на своята. Манолица наготвила ручокъ и тръгнала съ мжжкото си дѣте. Тя поканила и снахитѣ си. Една рекла: „главата ме боли“, друга: „половини (кръстъ) ме болятъ“, трета: дѣтето не ѝ се оставяло.

---

[1]) Тоя вариантъ записахъ при пжтуването си въ Македония прѣзъ 1917 г. По едно опущение, не можихъ да го помѣстя по-горѣ, слѣдъ № VI. Пѣвецътъ Коцо Симеоновъ не знаеше повече отъ съобщеното.

[2]) Калъ.

[3]) Пѣсеньта записахъ прѣзъ януари 1920 г., отъ 16-годишната Гюра Иванова, дошла прѣди 3 години отъ с. Липушъ въ София. Момичето добави въ края, че „още сега капи млѣко“ отъ взиданата, и отъ това млѣко събирали за цѣръ противъ тежки болести. Кънята-града (нѣкакъвъ дългъ зидъ) се намирала близо до турското село Мишелиитѣ, недалечъ отъ Липушъ.

5. Като я съгледалъ майсторъ Манолъ, „заронилъ дребни сълзи.“ Тя го запитала: „Защо плачешъ, любе Маноле?“ Той нищо не ѝ отговорилъ, а я вкаралъ въ „тая пуста кънля.“

6. „Они си я градятъ, Боже, она им се смее“. „Соградили я до половините, она пак се смее“. Като я вградили до главата, тя разбрала, че „курбан ще остане на тая пуста кънля.“

7. Манoилица сложила мъжкото си дѣте на десната цица, „то е цицало, Боже, а тя е плакала,“ и тъй я зазидали въ кънлята.

LIII

Хасково.

Записанъ прѣди Освобождението отъ г-жа Божана Стоилова. — Размѣръ 5 + 5, 38 стиха.[1])

Троица брата, Станке ле,[2]) градом градяха,
(Градом градяха) Кемер-кюприйка,[3])
Деня е градат, нощи се сипи.
Троица брата вяра сторили,
(Вяра сторили) вяра и клетва:
Чието любе най-напрет дойди,
Него да зградет в Кемер-кюприйка.
Двамина брата на любе казали,
Павлю масторче на любе ни каза,
Ами хи нараче много работа:
Да ми упере бялото пране.
Да ми умии до девет кила,
До девет кила бяла пченица,
Да ми укъпи мъшкото си дете,
И да си зготви рочок пладнина,
Та да занесе на Павле масторче.
Тя е свършила много работи,
И е зготвила рочок пладнина.
И си повика нехни етърви:
Хайди да идим, мили етърви,
Рочок да носим, рочок пладнина.
— Иди ми, иди ми, мила етърво,
Ние сми ходили, и сме са върнали.
И Станка утиде рочок да носи.
Кога е виде Павлю масторче,
Той зе да плачи, тя си го пита:
Защо ми плачиш, Павлю любе ле?
Как да ни плаче, ас си упуснах
Пръстен меновник, пръстен венчален;
Я се наведи, та го извади.
Станка е хитра, хитра разумна.
Тя си се сети, но що да стори.

[1]) Пѣсеньта открихъ прѣзъ януари 1920 г. въ единъ по-голѣмъ сборникъ народни пѣсни, записани съ гръцки букви отъ майката на генералъ М. Стоиловъ, у когото тѣ сж запазени и до сега. Сборникътъ ще бжде издаденъ изцѣло. Нашата пѣсень образува тамъ № 68.

[2]) „Станке ле“ се повтаря въ срѣдата на всѣки стихъ до края на пѣсеньта.

[3]) Името Кемеръ-кюприя възлиза може-би къмъ гръц. καμάρα, „сводъ“, „мостъ“, което се схваща като собствено име.

Тя се наведе пръстен да вади.
Тровица брата Станка зградиха
В Кемер-кюприйка. Станка се моли:
Павлю масторче, първо венчило,
Я ми остави малко прозорче
Да си нахранем мъшкото дете.

LIV

Ловчанско.

Записанъ въ 60-тѣ години на XIX в. отъ неизвѣстно лице и намѣренъ въ посмъртнитѣ книжа на Г. С. Раковски. — Размѣръ 5 + 5, 76 стиха.[1])

1. Провикналъ се „царь отъ дивана“ къмъ „калфи-чираци“ и „първи майстори:“

Кой се наема да ми изгради
Увъ ямата на Гюнiята
Пиргуда града Пирче кюпрюсю

2. Никой не се наелъ, освѣнъ Мануилъ майсторъ, съ 40 калфи. Захваналъ, ала всѣка зарань мостътъ се ронѣлъ. Видѣлъ го угриженъ и умисленъ нѣкакъвъ „черъ калугеръ,“ и на въпроса му Маноилъ отговорилъ:

Ой ми те тебе калугерино
Обзаложихъ се съсъ царска сила
Да си изградя Пирче кюпрюсю
Денъ ѭ градьѫ нощь се рони. —
Хой ми те тебе Мануилъ масторъ
Утрѣ да ранищ рано предъ слънце
Догдѣ не ми е рано изгрѣло.
Който помине него да вградишъ
Да се не рони Пирче кюпрюсю

3. Вечерьта всѣки обадилъ въ къщи да не му носятъ хлѣбъ, само

Мануилъ масторъ не си убади
Да се не сепни Станѫ Стефанка
Ама и много нарьча да не фтаса
Стана Стефанка първо вѣнчило
Да станешъ и да подранишъ
Да си оперешъ бѣлитѣ ризы
Да си окѫпишъ двѣ дѣца мѫжки
Петре и Павле дифте близнета
И да подсеишъ половинъ лисникъ[2])
Половинъ лисникъ бѣла пшеница
И единъ лисникъ червено жито
Тогасъ да готвишъ топла обѣда
Да ми донесешъ на Пирчя кюприѭ

[1] Вариантътъ е доставенъ въ Архива на Раковски при Етнографския музей отъ Киро Стояновъ, сестриnецъ на Раковски, презъ февруари 1920 г. Тои образува № 126 отъ цѣла сбирка народни пѣсни на ловчанско нарѣчие.

[2]) Думата е позната въ друго значение: вѣйки отъ шума, натрупани наесенъ за овце и пр. Срв. и Геровъ, Рѣчникъ III, 14.

4. Всичко сторила Стефанка и отишла.

Като ѭ видѣ Мануилъ масторъ
Че преварила другитѣ жени
Та си пахлупи самуренъ калпакъ
И си засвири съсъ мѣднѫ свирка
И свирката му тихомъ говори
Хой ми то тебе дилберъ Стефанке
Дилберъ Стефанке вѣрна ступанке
До тукъ ще бѫдиш мила Стефанке

5. Заплакала тя, като чула думитѣ на свирката.

Помага Богъ рекла Мануилъ масторъ
Като не (ме?) видѣ защо засвири
Защо засвири защо заплака

6. Той отговорилъ, че изтървалъ „маламенъ пръстенъ,“ и попиталъ:

Кой ще да слези пръстенъ да йзвади
— Азъ ще да слѣзѫ пръстенъ да йзвадѭ
Спуснали са ѭ въ Пиргудъ кюприѭ
Спуснали са ѭ не извадили
Не извадили вградили са ѭ
Провикнала се дюлберъ Стефанка
Ой ми те тебе Мануилъ масторъ
Не ти ли й мило двѣ мѫжки дѣца
Я си донасяй Мануилъ масторъ
Сутрина вечеръ да ги накърмямъ.

LV

Шуменъ II.

Записанъ около 1875 г., отъ сбирката на Добри Войниковъ. — Размѣръ 5 + 3, 78 стиха.[1])

1. Трима братя мастури
И дванайсти шагѫрти
Давна ми града градяхѫ,
Давна ми града Прѫслава.[2])
Тий гу денѣ градяхѫ,
Той са нощѣ сравяша.

2. Майсторитѣ се чудятъ, какво да правятъ, да не имъ „идатъ главитѣ,“ и се сдумали да сторятъ „вѣра и клетва,“ да не обаждатъ дома,

Чи комуто жината
Доди рану най напредъ
Да дунсе па мѫжѫ си
Убѣду съ пладпушката,
Нея въ градо да фърлятъ,
Чи дано са задърджи.

3. Само Манолъ масторъ, най-старъ братъ, ала най-глупавъ, не обадилъ. Жена му ранила въ понедѣлникъ и съ госба покликала другаркитѣ си.

Инната й казала:
Вещи не сѫмъ сготвила

[1]) Сбирката на Войниковъ е доставена въ Етнографския музей на 10 септемврий 1919 г.
[2]) „Давна града“ е може-би „дивна“; срв. вар. XLV и LXVI. Прѣславъ ще да е късна вмѣска.

Другата й казала:
Дѣтето си ще кѫпѭ,
Ти иди си записи
Убѣду съ пладнушката,
Ний по-сетнѣ ще додимъ.

4. Манолица-Тудора се запѫтила сама. Като я съгледалъ Манолъ, „сърдце му се нажали, дребни сълзи уброни.“ На въпроса ѝ отговорилъ жално:

Ни ми ѝ убѣдъ закѫснялъ . . .
Ду кат' градо градѣфмѫ,
Пръстеню си изпалихъ,
Пръстеню си — мената,
И за туй се нажелихъ.

5. Манолица рекла на мѫжа си:

Ти недѣй са кахари,
Салъ кажи ми дѣ падна
Пръстеню ти — мената,
Азъ ще ти гу намѣрѭ.

6. Влѣзла тя, ала братя и шегърти се спуснали да градятъ:

Изградили Тудора
Въ срѣдата на дувару . .
Тъй са градо задържалъ
И на градо кубету.[1])

LVI

Пловдивско, с. Катърлии.

Пѣсеньта записахъ прѣзъ юли 1920 г. въ проза. — Размѣръ 5 + 5.

1. Троица братя градятъ града:

Деня я градят, нъще се сипе,
Камен по камен, дърво по дърво.[2])

2. Изъ пѫть ми вървятъ стари дюлгери. Единиятъ дюлгеринъ казва: — Да ти кажа, Павле дулгерче, вие сте троица братя. Чието булче дойде най-рано, да донесе ръчбкъ, него да хванете и въ града да го турите.

3. Двамата братя обадили на булкитѣ си да не „духбдътъ,“ Павле най-малъкъ не обадилъ, ами задалъ на жена си голѣма работа: да напреде 9 вретена, да очисти хамбаръ пшеница, и т. н.

4. Павлевица свършила всичко и тръгнала съ обѣда, подканяйки и другитѣ снахи. Тѣ ѝ рекли: — Отивай, ние ще дойдемъ.

[1]) По едно народно прѣдание въ Шуменско, отзиватъ отъ старо, запустѣло, срутено здание отговарялъ, когато викне нѣкой: Тудоро!

[2]) Тая града била Павле-кюприсю, която не знаятъ кѫдѣ е, но вѣрватъ, че била 3—4 часа до Узунъ-кюприсю. Въ селата Перущица, Марково, Новоселъ и Кукленъ знаятъ пѣсеньта за Павле-кюприси въ Одринско, както я слушали отъ стари цигулари, що идвали на сватбитѣ отъ Копривщица. Сѫщата пѣсень въ с. Кукленъ се свързваше съ моста на р. Еркене, която рѣка, обаче, не знаяха на кѫдѣ е.

5. Като отишла и наближила, видѣла Павле, че плаче. Запитала го: — Оти сълзи ронишъ? — Какъ да не плача, отговорилъ той, сребъренъ пръстенъ въ голѣма града изпуснахъ. — Мълчи, не плачи; азъ ще влѣза да го извадя.

6. Тя влѣзала, но тутакси дюлгеритѣ я „защупватъ“ съ камъни. Тя викала на мѫжа си: — Не ме защупвай цѣла, че дѣте въ люлка оставихъ ненахранено; остави ми бари една пѣпка, да го насуча. — И до сега текло млѣко.[1])

LVII

Ксантийско, с. Еникьой.

Пѣсеньта записахъ прѣзъ юли 1920 г.[2]) въ проза, понеже пѣвицата не я помнѣше добрѣ. — Размѣръ 5 + 5.

1. Троица брата градятъ мостъ. „Деня гу градътъ, вечер сѫ турѫ.“
2. Направили „каулъ“:

Куяту жéнѫ първо ще дойде,
Нея ще мѝтним тимѝл на градѫ.

3. Двамината обадили на невѣститѣ си, да не носятъ „прóима“ (обѣдъ), третиятъ[3]) не обадилъ.

4. Двѣтѣ снахи подканили третата да занесе обѣда, но тя отказала: — Дѣтето ми е на люлка, хлѣбътъ ми е на копанята. Тогава тѣ я придумали: — Хлѣба ще ти изпечеме, и дѣтето ще ти чуваме. Тя склонила и отишла.

5. Кога я видѣлъ мѫжъ и отъ далеко, почналъ да рони сълзи. — Защо плачешъ? — Пръстенътъ ми падна на темеля.

6. Тя се навела да вади пръстена, но дюлгеритѣ я затиснали и вградили. Отъ нѣкитѣ ѝ и до сега тече млѣко.[4])

[1]) Пѣведътъ добави: „Кой каза, че било вѣрно, че имало такова млѣко.“

Въ сп. Наука II (1882), 563, П. Р. Славейковъ печата началото на единъ вар. отъ пѣсеньта за вградена невѣста, както го записалъ въ Широка-лѫка, Рупчосъ:

Троица браки града градили
Деня е градьотъ по ясно слонце
Нъщѣ се вали по мѣсечина
Троица браки каулъ сториха.

Славейковъ бѣлѣжи: „Толкозъ чухъ и записахъ тая пѣсень, която я има на нѣколко варианта у насъ. Въ Ист. Румелия преданието се преписва за граденето на Павле Кюприсю по Ергене; но тука ми расправиха че била ужъ за граденето на Мьоселина Калеси до Гюмюрджина, но неможиха да ми ѭ кажитъ да я испишѫ всичката“.

Както се вижда, Славейковъ има прѣдъ видъ пѣсни и прѣдания като тия въ Пловдивско и въ Ахѫ-Челебийско. Началото на пѣсеньта стои най-близко до вар. XIX и XX, по-горѣ.

[2]) Отъ бѣженката Елисавета Вулева, 58-год., сега въ гр. Станимака.

[3]) Името му неизвѣстно.

[4]) Мостътъ билъ като че на Одринъ.

Глава IV

Мотивътъ за вграждане въ поезията на балканскитѣ народи

А. *Гръцки версии:* I. Епиръ. — II. Тесалия. — III. О-въ Керкира (Корфу). — IV. О-въ Занте (Закинтосъ). — V. Пелопонезъ. — VI. О-въ Критъ. — VII. О-въ Косъ I. — VIII. О-въ Косъ II. — IX. Трапезундъ (Мала-Азия). — X. Кападокия (Мала-Азия) I. — XI. Кападокия (Мала-Азия) II. — XII. Кападокия (Мала-Азия) III. — XIII. Станимака (Тракия) I. — XIV. Станимака (Тракия) II.

Б. *Аромънски версии:* I. Крушево. — II. Верия.

В. *Албански версии:* I. (Мостътъ на Дебъръ). — II. (Фрагментаренъ диалогъ). — III. (Основаване на Шкодра). — IV. (Вграждане на Евхарисъ). — V. (Прѣдание за Roza-fa)

Г. *Сръбски версии:* I. Южна-Сърбия. — II. Източна редакция. — III. Босна I. — IV. Босна II. — V. Херцеговина.

Д. *Ромънски версии:* I. (Негру-Вода и Манолъ майсторъ). — II. (Обстойна редакция). — III. Малка-Влахия и Олтения. — IV. Трансилвания. — V. Маджарска прѣработка.

А. Гръцки версии.

Пѣсеньта за вграждането на невѣста е добрѣ позната въ цѣлата область на гръцката рѣчь, еднакво въ старото кралство, по островитѣ, въ Тракия и въ Мала-Азия, и както у компактно населенитѣ краища, така и въ изолиранитѣ колонии. Ще изнеса тукъ само ония варианти, които можехъ да имамъ на разположение въ София прѣзъ врѣме на голѣмата война. Надявамъ се, че пропуснатото не се отклонява сѫществено отъ извѣстното менъ, — въ това ме убѣждава слабата отлика между вариантитѣ, — и не допускамъ, щото наблюденията ми надъ българскитѣ варианти да бѫдатъ чувствително измѣнени отъ послѣднитѣ гръцки публикации. Отъ по-староитѣ варианти азъ нѣмахъ на рѫка посочения у Gustav Meyer, Indogermanische Forschungen V (1895), Anzeiger, 72, записъ отъ Пелопонезъ, Παπαζαφειρόπουλος, Περισυναγωγὴ γλωσσικῆς ὕλης καὶ ἐθίμων τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Патрасъ 1887, 122. Въ замѣна, менъ се удаде да събера допълнително два други варианта, именно отъ Пловдивско, отъ Станимака, които прѣдставятъ интересъ за ширенето на гръцката пѣсень въ Тракия, гдѣто тя, пазейки старата си основа, изглежда да е изпитала вече и влияние отъ българска страна. Събранитѣ 14 варианта разполагамъ въ такъвъ редъ, щото да се върви отъ западъ къмъ изтокъ, и, изобщо взето, отъ по-близкитѣ до първообраза къмъ по-отдалеченитѣ вѫтрѣшно и формално, каквито сѫ тия отъ Мала-Азия и отъ сѣверна Тракия.

Епиръ.

(Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, Μνημεῖα τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος ζῶντα, Τ. Α', 1891, 82. — Размѣръ 8 + 7, 29 стиха.[1])

Χίλιοι μαστόροι δούλευαν 'ς τῆς Ἄρτας τὸ γιοφύρι
κι' ὁλημερὶς ἐδούλευαν κι' ἀπὸ βράδυ χαλνοῦσε.
Μοιριολογοῦν οἱ μάστοροι καὶ κλαῖνε τὰ τσιράκια.
Πουλάκι 'πάησσε κ' ἔκατσε 'ς τη μεσινὴ καμάρα·
δὲν ἐλαλοῦσε 'σαν πουλὶ 'σὰν ὅλα τα πουλάκια.
μόν ἐλαλοῦσε κ' ἤλεγε μ' ἀνθρώπινη λαλίτσα:
«Μαστόροι, μὴν παιδεύεστε, μὴν πολυτυραγνιέστε·
ἂν δε στεριώσετ' ἄνθρωπο, γιοφύρι δὲ στεριώνει,
κι' οὐδ' ὀρφανό, κι' οὐδ' ὀρφανή, κι' οὐδὲ χήρας παιδάκι,
μονὲ τοῦ πρωτομάστορα τοῦ Γιάννη τη γυναῖκα».
Τὸν κάλφα του ν ἐφώναξε, νὰ 'πάνη νὰ τη φέρη.
«Καλὴ μερά, μαστόρισσα». «Καλῶς τὸν κάλφα ποῦρθε»!
«Ἄιντε! ἄιντε, μαστόρισσα, σὲ θέλ' ὁ μάστορας μας».
«Κάλφα μ' ἂν ἔρθες για καλέ, ν' ἄρθω κατὰ πῶς εἶμαι,
κάλφα μ', κι ἂν ἔρθες για κακό, να βάλω μαῦρα ροῦχα».
«Ἄιντε, ἄιντε, μαστόρισσα, κι' ἂς ἦσαι καθὼς εἶσαι».
«Καλὴ 'μέρα σου, Γιάννη μου». «Καλῶς τη Γιάνναινά μου».
«Γιάννη μου, τ' εἶν' τὸ κράξιμο, τα τ' εἶν' τὸ κάλεσμά σου»;
«Τὸ δαχτυλίδι μῶπεσε μὲς 'ς τη μεσιὰ καμάρα,
καὶ ποιὸς να 'μπῆ, καί, ποιὸς να 'βγῆ, τὸ δαχτυλίδι ναὕρη»;
«Ἐγὼ νὰ 'μπῶ, κ' ἐγὼ να 'βγῶ, τὸ δαχτυλίδι ναὕρω».
Κι' ὅσῳ νὰ 'μπῆ, κι' ὅσῳ να 'βγῆ, γυνὴ θεμελιωμένη.
Ψηλὴ λαλίτσα ν ἔσυρε, ὅσῳ κι' ἂν ἐμποροῦσε.
«Τρεῖς ἀδερφάδαις εἴμασταν, κ' η τρεῖς θεμελιωμέναις.
ἡ μιὰ 'χτισε τὸ Δούναβη κ' ἡ ἄλλη τὴν Αὐλῶνα,
καὶ ἡ τρίτη ν ἡ μικρότερη τῆς Ἄρτας τὸ γιοφύρι.
Πῶς τρέμει ν ἡ καρδοῦλα μου, νὰ τρέμη τὸ γιοφύρι,
πῶς τρέχουν τα 'μματάκια μου, να τρέχουν οἱ διαβάταις,
πῶς κλαίει τὸ παιδάκι μου, ν' ἀχάη τὸ ποτάμι.[1])

[1]) „Хиляда майстори работѣха на моста на Арта; и каквото прѣзъ деня изработѣха вечерь се срутваше. Тѫжаха майсторитѣ и плачаха чирацитѣ. Едно птиче дойде и кацна на срѣдния сводъ; не пѣеше като птиче, като всички птички, но пѣеше и думаше съ човѣшки гласъ: — Майстори, недѣйте се мѫчи, недѣйте се мори. Докато не вградите човѣкъ, мостътъ нѣма да се задържи; и не сираче, и не вдовишко дѣте, но жената на първомайсторъ Яни. Повикаха единъ калфа, да иде да я доведе. — Добъръ день, майсторице! — Добрѣ дошелъ, калфа! — Хайде, хайде, майсторице, вика те майсторътъ ни. — Калфа, ако идешъ за добро, да дойда както съмъ; калфа, ако идешъ за зло, да туря черно рухо. — Хайде, хайде, майсторице, както си, добрѣ си! — Добъръ день, Яне! — Далъ Богъ добро, моя Янке! — Мой Яне, защо ме викашъ, защо ти е калеската? — Пръстенътъ ми падна подъ срѣдния сводъ, и кой да слѣзе, кой да излѣзе, пръстенъ да намѣри. — Азъ да слѣза, азъ да излѣза, пръстенъ да намѣря! Докато слѣзе, докато излѣзе, биде зазидана. Провикна се тя съ високъ гласъ, колкото можеше: — Три сестри бѣхме, и тритѣ вградени: едната вградиха на Дунавъ, другата на Авлона, а третата, най-малката, въ моста на Арта. Както трепери сърдцето ми, тъй да трепери мостътъ; както капятъ сълзитѣ ми, тъй да капятъ и пѫтницитѣ: както плаче дѣтето ми, тъй да въздиша рѣката!"

II

Тесалия (Срѣдна-Гърция).

Α. Ἰατρίδης, Συλλογὴ δημοτικῶν ᾀσμάτων. Атина 1859, 208; срв. L. Saineán. въ Revue de l'Histoire des Religions XXIII (1902), 366.

1. Хиляда и четиристотинъ майстори и шейсеть калфи строятъ мостъ (καμάρα) на р. Елада. Каквото денѣ изградятъ, нощѣ се събаря.

2. Една птичка кацва на свода, ала не пѣе като птичкитѣ, като славея, а говори съ човѣшки гласъ:

Ако не вградите (στοιχειώσητ') човѣкъ, нѣма да се задържи сводътъ;
Но да не бѫде ни сираче, ни чужденецъ, ни пѫтникъ,
А само жената на първомайстора.

3. Двама калфи отиватъ и повикватъ жената, да дойде при майстора. Тя казва, че ако я викатъ за добро, ще се накити; ако ли за зло, ще дойде каквато е.

Ни за добро, ни за зло, ела каквато си.

4. Жената (— очевидно вградена —) говори:

Разбирамъ, азъ нещастната, бѣдната!
Ние бѣхме три сестри, и тритѣ ни туриха за духове (στοιχειά μᾶς βάλαν):
Едната въ Търново, другата на Маноли,
А менъ, нещастната, подъ кръглия сводъ.
Както трепери сърдцето ми, тъй да трепери мостътъ,
Както падатъ сълзитѣ ми, тъй да падатъ пѫтницитѣ!

III

О-въ Керкира (Корфу).

Σ. Ζαμπέλιος, Ἄισματα δημοτικὰ τῆς Ἑλλάδος. Корфу 1852; срв. A. Passow, Popularia carmina graeciae recentioris. Lipsiae 1860, № 511.—Размѣръ 8+7, 44 стиха.

1. Σαράντα πέντε μάστοροι κ' ἑξῆντα μαθητάδες
Τρεῖς χρόνους ἐδουλεύανε τῆς Ἄρτας τὸ γιοφῦρι.
Ὁλημερῆς ἐχτίζανε κι' ἀπὸ βραδὺ γκρεμιέται.

(Четирийсеть и петь майстори и шейсеть калфи
Три години работятъ моста на Арта.
Каквото прѣзъ деня изградитъ, нощѣ се руши.)

2. Майстори и калфи плачатъ и проклинатъ работата си, а духъ (τὸ στοιχειὸ) имъ отговаря изподъ десния сводъ (δεξιὰ καμάρα):

Ἂν δὲ στοιχειώσετ' ἄνθρωπο, τεῖχος δὲ θεμελιώνε.
(Ако не сторите таласъмъ човѣка, не ще се хване темелъ.)

3. Духътъ иска за таласъмъ не сирота, не чужденецъ, не пѫтникъ, но „хубавата жена на първомайстора," която късно дохажда заранъ и късно на обѣдъ (στὸ γιόμα).

4. Щомъ чува това, първомайсторътъ припада (τοῦ θανάτου πέφτει); послѣ пише писмо и го праща по птиче-славей (ἀηδόνι):

Късно стани, късно се облѣчи, късно носи обѣдъ,
Късно и да дойдешъ на моста на Арта.

5. Но птичето не казва тъй, а наопаки: „Бързо стани ... бързо да дойдешъ“. Тя тръгва по „бѣлия“ пѫть. Като я вижда мѫжъ ѝ, „сърдцето му се пукva“. Тя се смѣе отъ далечъ и отъ далечъ поздравява майстори и калфи, питайки ги, защо първомайсторътъ е тъй гнѣвенъ (χολιασμένος). Тѣ отговарятъ:

Прѫстенътъ му падна подъ първия сводъ,
И кой да слѣзе, кой да излѣзе, прѫстена да намѣри.

6. Тя му дума да не се „огорчава“, и сама иска да слѣзе, да извади прѫстена. Но едва спусната, едва дошла до срѣдата, тя казва, че търсила навредъ, и нищо не намѣрила, та нека изтеглятъ веригата (ἀλυσίδα).

7. Тогава единъ я удря съ мистра, другъ съ хоросанъ, а първомайсторътъ хвърля голѣмъ камъкъ. Тя говори: — Тежко на сѫдбата ми (μοῖρα), тежко на щастието ми“ (ριζικό),

Три сестри бѣхме ние, и тритѣ злѣ писани:
Едната иградиха на Дунавъ, другата па Авлона,
А мене пъкъ — като подпора на моста на Арта.
Както трепери сърдцето ми, тъй да трепери мостътъ,
И както падатъ коситѣ ми, тъй да падатъ минувачитѣ!
— Дъще, промѣни думитѣ и кажи друга клетва,
Имашъ единственъ братъ, да не би да мине случайно.

8. Тя послушва (кого?), и кълне въ обратенъ смисълъ:

Желѣзо е сърдцето ми, като желѣзо да е мостътъ,
Желѣзо сѫ коситѣ ми, като желѣзо да сѫ минувачитѣ,
Че имамъ братъ въ чужбина, да не би да мине случайно.

IV

О-въ Занте (Закинтосъ).

N. Tomaseo, Canti popolari Corsi, Illirici, Greci, Toscani. Венеция IV, 1842; срв. Passow, ц. с. № 512. — Размѣръ 8 + 7. 35 стиха.

1. Четиресеть и петь майстори и шейсеть работници
Градятъ кула (πύργον ἐθεμελιώνανε) на моста на Арта,
Каквото изградятъ прѣзъ деня, нощѣ се събаря.

2. Майсторитѣ плачатъ, а работницитѣ се радватъ, че минуватъ днитѣ. Една недѣля, на Великдень, първомайсторътъ (πρωτομάστορας) лѣга да поспи и чува на сънь:

Ако убиятъ човѣкъ, кулата ще се изгради.
Нито богатъ, нито бѣденъ, нито кой и да е на свѣта
Ще я задържи, а само жената на първомайстора.

3. Повиква първомайсторътъ единъ работникъ и го праща дома, да каже на „господарката“:

Да се облѣче, да се нареди, да се окичи съ злато,
Да си турне сребърнитѣ и копринени нѣща,
Бързо да идешъ, бързо да дойдешъ, бързо да ѝ кажешъ.

4. Работникътъ отива и порѫчва на господарката си, да дойде за обѣдъ (νάρθῃς νὰ γιοματίσομε) ... Когато пристига, тя заваря всички на масата (στὴν τάβλα).

5. Първомайсторътъ я поздравява, послѣ казва:

Падна ми пръстенътъ, годенишкиятъ, първиятъ,
Затова пратихъ да дойдешъ, да ми го намѣришъ.

6. Едва спусната до срѣдата на моста, единъ я затрупва съ пръсть, другъ съ хоросанъ, а самъ първомайсторътъ съ чука си.

7. Жената говори:

Ние бѣхме три сестри, и тритѣ загинахме:
Една загина за черкова, друга за монастирь,
А трета, най-хубавата, за моста на Арта.
Както треператъ ръцѣтѣ ми, тъй да треператъ колонитѣ,
И както трепери сърдцето ми, тъй да трепери мостътъ!

V

Пелопонесъ.

Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος. Атина I (1883) 555. — Размѣръ 8 + 7, 22 стиха.[1])

Ἐγώ ἂν πεθάνω κ' ἂ χαθῶ, δέ λιγοστεύει ὁ κόσμος.
Τ' ἄσπρα μου πίσω τ' ἄφηκα, τ' ἄσπρα καὶ τὰ φλωρία μου
Χίλια ἀφίνω στῆς ἐκκλησιαῖς, σ' τὰ μέγα μοναστήρια
Καὶ δυό χιλιάδες στὴν Βρετή νὰ φτιάσουνε γεφύρι,
Γιοφύρι τριχογιόφυρο μ' ἐξῆντα δυό καμάρες.
Ὁλημερῆς τό κτίζανε τό βράδυ ἐγκρεμιζόταν.
Κλαῖνε τὰ μαστορόπουλα καὶ θλίβονται οἱ μαστόροι
Πουλαίη ἐπῆγε καὶ ἔκατσε σ' τὴν μεσινή καμαρά
Δέν ἐκελαίδαι σὰν πουλί μηδέ σὰν χελιδόνι.
— Ἂν δὲν στοιχειώνετ' ἄνθρωπο, γιοφύρι δέν στεριώνει.
Μήτε ζουρλόν μήτε τρελλόν μήτε καταλαχάρη,
Παρὰ τοῦ πρωτομάστορα τοῦ Γεώργη τὴν γυναῖκα.
Τρέχουν τὰ μαστορόπουλα, καὶ πᾶνε νὰ τὴν φέρουν.
«Ὥρα καλή σου Γεώργαινα! Καλό σ' τὰ παιδιά μου.
— Για λύσε δέσε τό παιδί, καὶ δός του καὶ το γάλα,
Γιατί εἶν' ὁ Γεώργης ἄρρωστος νὰ σηκωθῆς νὰ πᾶμε.»
Σ' τόν δρόμον ὁποῦ πήγαινε σ' τόν δρόμον ποῦ πηγαίνει
— Τρεῖς ἀδελφοῦλαις εἴμαστε καὶ ἡ τρεῖς θὰ στοιχειωθοῦμε
Ἡ μιὰ στοιχειώθη σ' τοὺς Κόρφους ἡ ἄλλη στό Ζητοῦνε,
Κ' ἡ τρίτη ἡ καλλίτερη σ' τῆς τριχάς τό γιοφύρι.
Ὅπως τρέμει ἡ καρδοῦλα μου, νὰ τρέμει το γιοφύρι
Κ' ὅπως τρέχουν τὰ μάτια μου, νὰ τρέχουν οἱ διαβάτες.[2])

[1]) „Ако азъ умра и изчезна, не намалява свѣтътъ. Паритѣ си оставихъ назадъ (тука), паритѣ и жълтицитѣ: хиляда оставямъ на черковитѣ, на голѣмитѣ монастири, двѣ хиляди оставямъ на Врети, за построятъ мостъ, мостъ сводовитъ съ шестдесеть и двѣ ракли. Цѣлъ день го градятъ, вечерь се събаря. Плачатъ калфитѣ, тъгуватъ майсторитѣ. Едно пиле дойде и кацна на срѣдния сводъ. Не пѣеше като пиле, нито като лѣстовичка: — Ако не се вгради човѣкъ, мостътъ не се закрѣпва: нито лудъ, нито глупавъ, нито смахнатъ, а жената на първомайстора Георги. Тичатъ калфитѣ и отиватъ да я доведатъ. — Добъръ день, Георгенице! — Далъ Богъ добро момчета! — Я развий, повий дѣтето, дай му и млѣко, защото Георги се разболѣ, та стани да идемъ. По пътя, по който вървѣше, по пътя, по който отиваше: — Три сестрици сме, я тритѣ ще бъдемъ вградени. Едната е вградена въ Корфу, другата въ Ламия, а третата, най-хубавата, въ сводоветѣ на косменния мостъ. Както трепери сърдчицето ми, тъй да трепери и мостътъ; както текатъ очитѣ ми, тъй да падатъ и пѫтницитѣ."

[2]) За преписването и прѣвода съмъ задълженъ на г. Ив. Цоревъ.

VI

О-въ Критъ.

A. Jeannaraki, Ἄισματα Κρητικά. Leipzig 1876, № 271. — Размѣръ 8 + 7, 33 стиха.

1. На черната рѣка строятъ мостъ (сводъ, καμάρα), за да не се давятъ пжтницитѣ. Една птичка пѣе, крѣщи и не спира:

Сводътъ нѣма се задържи, сводътъ нѣма се закрѣпи,
Докато не се зазида човѣкъ въ основата на свода:
Нито слѣпъ, нито куцъ, нито пжтникъ,
А само хубавата жена на първомайстора.

2. Рекли на майстора, да чуе какво дума птичето, и той заплаква. Като отива дома си, жена му го пита, защо стои и плаче, а той отговаря:

Прътенътъ ми патна въ основитѣ на свода.
— Мълчи първомайсторе, ще ида да го извадя!

3. Тя захваща да се реди отъ заранъ до вечерь и пакъ отъ вечерь до заранъ, та до обѣдъ, — съ слънце на челого, съ мѣсецъ на гърдитѣ, съ крило отъ врана си тегли вѣждитѣ, туря си маргаритъ колкото зрънцата на пѣсъка, а на шията желтици като рѣчни камъчета. Слугинитѣ ѝ я водятъ на моста.

4. Стигнала тамъ, тя поздравява масторитѣ и запретва ржкави, да влѣзе подъ свода. Тогава

Единъ я затрупва съ пръсть, другъ съ камъне,
А кучето първомайсторъ съ тежката си мистра.

5. Вградената говори:

Оставете менъ, нещастната, да кажа двѣ думи:
Ние бѣхме три сестри, и тритѣ злѣ писани,
Едната загина отъ мечъ, другата въ кладенецъ,
А азъ злощастната (κακορίζικο) въ основитѣ на този сводъ.

6. На край тя пожелава да вземе пъдпъдъкътъ накита ѝ, славеятъ образа ѝ, а кукурузътъ коситѣ ѝ, та да не ги вземе друга и да сподѣли сждбата ѝ.

VII

О-въ Косъ I.

W. Rouse, „Folklore of the Southern Sporades." Folklore, vol. X (1899), 184. — Размѣръ 8 + 7, 40 стиха.

1. Κατα μεσῆς του ποταμου [1]) ἐχτίζαν την καμάραν.
Κάθε ταχὺ ἐχτίζασι, καθε βραδὺ ἐχάλα.
Καὶ ῥίχνουσι τὸν μπουλετῆ, και ρέφτει του μαστορου.

(Насрѣдъ рѣката градѣха свода-мостъ,
Всѣка заранъ градѣха, всѣка вечерь се събаряше.
И хвърлиха жребий, и падна се на майстора.)

---

[1]) Мисли се мостътъ, наричанъ отъ мѣстното население просто ἡ Καμάρα, извънъ градеца Антимахия

2. („Първомайсторътъ“ мисли за баща, братъ, майка и сестри):

· Да положа баща си, не ще имамъ другъ баща . . .
Да положа жена си, пакъ ще намѣря жена...

3. Той праща вѣсть до жена си по птиче-славей, да дойде тя не въ сѫбота и недѣля, но рано въ понедѣлникъ.

4. Дошла тя рано въ понедѣлникъ. Вижда го загриженъ. „Защо си загриженъ?“ — „Печатътъ ми (τὸ βουλωτήρι μου) падна въ дълбочинитѣ на моста“. Тя пожелава да я спуснатъ, да го търси. Но намира тя човѣшка рѫка и вика да я изтеглятъ. Мѫжъ ѝ тогава порѫчва да носятъ камъне и варь, за да я взидатъ.

5. Тя пакъ вика да я извадятъ, че имала да пече хлѣбъ; но той ѝ отговаря, че друга рѫка ще го пече; — че имала да кърми дѣтето си, — но друга жена щѣла да го накърми.

6. Тогава тя моли да почака догдѣ каже тѫжачката си (μοιριολόγι):

Три сестри бѣхме ние, и тритѣ злощастни (κακομοιράδες):
Едната вградиха въ баня, другата въ мостъ (γεφύρι),
А менъ, най-нещастната (βαρυοριζικη), въ дълбочинитѣ на свода.

7. Първомайсторътъ пакъ подканя за камъне и варь, а тя проклина:

Както трепери тѣлото ми, така да трепери цѣлъ свѣтъ:
Както трепери косата ми, така да трепери сводътъ;
Както падатъ сълзитѣ ми, така да падатъ камънетѣ!

VIII

О-въ Косъ II.

K. Dieterich, Sprache und Volksüberlieferungen der südl. Sporaden (Schriften der Balkankommission VII). Wien 1908, 291. — Размѣръ 8 + 7, 41 стиха.

Този вариантъ показва накъмъ № VII незначителни промѣни, отъ които заслужва да се изтъкне само тая, че слѣдъ първитѣ два стиха тукъ слѣдватъ други два, като допълнение:

Κ' ἕναν ἄνθρωπο να φᾶ' ποκάτω στὰ θεμέλια,
Να ριζωθῇ, να βασταχτῇ καὶ τὸ να μὴν ἤχαλα.

И тукъ мостътъ е локализуванъ къмъ градеца Антимахия, гдѣто е записана и пѣсеньта.

IX

Трапезундъ (Мала-Азия).

Іоакимовъ, „Нѣсколько словъ о нарѣчіи трапезундскихъ грековъ,“ Сборникъ матеріаловъ для описанія . . . Кавказа, вып. VI. Тифлисъ 1888, отд. II, 19; срв. П. Сырку. Журналъ Мин. Нар. Просвѣщенія, т. CCLVII (1890), 318.

1. Хиляда майстори строятъ каменъ мостъ (τῆς Τσίχας τὸ γεφύρι), но каквото изградятъ денѣ, нощѣ се сипи.

2. Таинственъ гласъ (?) пита първомайстора: „Какво ще ми дадешъ, за да ти изградя (στοιχειό) моста?“ Майсторътъ казва:

Ако ти дамъ дъщеря си, не ще имамъ друга дъщеря;
Ако ти дамъ майка си, не ще имамъ друга майка;
Ако ти дамъ брата си, не ще имамъ другъ братъ;
Ако ти дамъ жена си, ще намѣря друга, по хубава.

3. Той праща птиче-славей, да поржча на жена му: да иде въ сѫбота на баня, въ недѣля на сватба, а въ понедѣлникъ да се намѣри тукъ, на моста . . .

4. Жената (— очевидно зазидана —) говори:

Както треперятъ колѣната ми, тъй да трепери мостътъ,
Както капятъ сълзитѣ ми, тъй да капятъ пѫтницитѣ.

5. Послѣ, когато оня гласъ ѝ припомня да не кълне, че има братъ на чужбина, който може да мине по моста, тя мѣни клетвата си:

Както държатъ колѣната ми, тъй да държи мостътъ.
Както минаватъ сълзитѣ ми, тъй да минаватъ и пѫтницитѣ.

X

Кападокия (Мала-Азия) I.

Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος. Атина I (1883), 716. — Размѣръ 8+7, 37 стиха.[1])

Ὁλημεριὰς ἐχτινησκαν τὴν νύχτ' ἀπελαλᾶνει.
Ἔλα ἂς κόψουμε κλῃδιὰ ἂς κόψουμ' ἀναχτήρια
Ἂς θέκουμε ἀντίς ψυχὴ ἂς σταθῆ τὸ γεφύρι.
Ἐκάτσανε τσακίσθανε σαράντα δύο μαστόροι.
Ἔπεσε τὸ τσακίσι στο δολειο τὸν Γιαννάκι.
— Γιαννάκη για φέρ' τσὴ καλίτσα σου, για θές τσὴ κεφαλή σου.
Ἂν θέκω τσὴ καλίτσα μοῦ, πάλι καλὴν εὑρίσκω.
Κι' ἂν θέκω τσὴν κεφαλή μου, βγαίνω ἀπὸ τσὴ νηότση.
Ἐκείνη πάλ' ἀγρύπνισε ἀψὰ λουσθὴν καὶ πλύθην
Ἀψὰ λουσθὴν ἀψὰ πληθὴν, αψα το γεῦμα πῆγε.
Σὸν τσὴ εἶδεν ὁ Γιαννάκης στὸ κλαίγειν ἐγκομῶσι:
— Φᾶτε καὶ πιετε ἄρχοντες κι' ἐγ' ἂς τσὴν παραπαίζω
καὶ στὸ παραπαιχνῆδι της τσὴ δαχτυλίδα νὰ ῥήξω
Ἔχω ἀδέλφια στη ξενιτεια, να ἐρτῇ, να διαβαίνη ἂς το γεφύρι.
καὶ γαμοῦ στέκνουν τα δάκρυα μου, να στεκῃ το γεφύρ' σου.

[1]) „Цѣлъ день се строеше, нощѣ се събаряше. — Хайде да сѣчемъ клончове, да сѣчемъ отвори, та да туримъ душа и да застане мостътъ. Седнаха и хвърлиха 42-та майстори, падна се жребиятъ на клетия Яни. — Янаки, или доведи хубавицата си, или тури главата си. — Ако туря хубавицата си, пакъ ще намѣря добра; ако туря главата си, излизамъ отъ младостьта си. Тя бѣ будна, изми, опра дрехи и отнесе обѣдъ. Като я видѣ Янаки, рукна въ плачъ. — Яжте и пийте, господари, а пъкъ азъ ще я повикамъ и, мамейки я, ще хвърля пръстена. Игра, игра той, и хвърли пръстена. — Ако слѣзешъ и го донесешъ, ще го имаме заедно. Слизаше, слизаше четиридесеть и двѣ стъпала. И хвърлиха отгорѣ и хиляда оки камъни, и хвърлиха отгорѣ и хиляда ловаръ пръсть. — Янаки, остави отворено, защото дѣтето плаче и хлѣбоветѣ въ фурната почернѣха; нещастна ме направи, нещастна на младини. — Вратата като се затворятъ, дѣтето ще оживѣе, а пъкъ хлѣбоветѣ отъ фурната ще ги извадятъ слугитѣ. — Да ти кажа, Янаки, не се радвай на свѣта! Ние бѣхме три сестри, три еднородни: едната бѣ зидана на Дунава, другата на Евфратъ, а азъ нещастната въ моста на Адана. Както трепери сърцето ми, тъй да трепери мостътъ; както текатъ сълзитѣ ми, тъй да тичатъ пѫтницитѣ; отъ августъ до августъ да загива едно камъче — и самата камила и камиларьтъ. — Да изгори устата ти, що думаше, що каза! Имахъ единъ братъ и той е камиларь. — Направете една черкова и задъ нея малка черковица, и който минава и заминава, да носи масло и свѣщи; и ако минава майка ми, сълзи да лѣе; пъкъ ако минава ротнина, та носи кърпи съ мускусъ."

Παραπαεχνει, παραπαεχνεὶ καὶ ῥίχτ' τό δαχτουλίδι·
Ἄν καταιβῇς καὶ φέρεις τό ἄς τώχομαι ἀντάμα.
Καταίβηνε, καταίβηνε σαράντα δύο σκαλίτσια
καὶ ἤρθανε ἀπάνω της χιλιω λιθρῶ λιθάρι
κ' ἐπέτασαν ἀπάνω της χιλιὰ φκυαρίτσα χῶμα.
— Γιαννάκη, θύρα σ' ἀνοιχτὺ καὶ παιδάκι ς' κλαίγει
καὶ τὰ ψωμιὰ στὸ φοῦρνου σου μαῦρα καὶ χλος' ἐγένα.
Χαίφιν σύ ἐποίκες με, χαίφιν τό σον νηότση.
— Θῦρα ἔν ἂς σφαλίσκη παιδὶν ἔν ἂς μερώσῃ
καὶ τὰ ψωμιὰ στὸ φοῦρνου μου αἱ δοῦλαι νὰ τὰ βγάλουν.
— Νὰ σέ εἰπῶ Γιαννάκη μου νὰ μὴν χαρῇς τόν κόσμο.
Ἐμεις τρεῖς ἀδέλφ' ἤμαστε, τριοί μονογεννατα:
Η μιὰ μας Δουναβιν ἔχτισε κι' ἄλλη τόν Εὐφράτη,
καὶ ἐγώ πάλιν ἡ ἔρημη στὴν Ἄδανα γεφύρι
Ἀς τοῦ τρέμει ἡ καρδίτσα μου, ἄς τρέμει τό γεφύρι,
Ἄν κονωθοῦν τα δάκρυα μου, ἄς κονδυλοῦν διαβάτι
Απ' Αὔγοστος ὡς Αὔγουστος νὰ παίν' ἕνα καμήλι
Καὶ το καμήλι μοναχό κι' απόν ὁ καμηλέρης τ'.
— Κόρ' νὰ καῇ τό στόμα σου κ' ἔττὸν τόν λόγον τό εἶπες
Εἶχα ἕναν ἀδελφό καὶ ἐκεινο καμηλέρη.
— Χτισετ' ὀμρό μουνεκκλησιά καὶ πίσω μου ηκλεσοῦρα
κι' ὅπου περνα καὶ συμπερνα λαδια κεριά ἄς κονώσῃ
κι' ἄν τό περνᾶ ἡ μάννα μου, δάκρυα ἄς κονώσῃ
κι' ἄν τό περνᾶ γονηόκα μου γιαγλήγια με τό ο μόσκο.

XI

Кападокия (Мала-Азия, Акъ-дагъ) II.

Paul de Lagarde, Neugriechisches aus Klein-Asien (Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Bd. XXXIII), 1886, № 43. — Размѣръ 8 + 7, 24 стиха.[1])

Χίλιοι μαστόριν ἔχτιζον τῆς Τρίχας τὸ γεφύριν
καὶ μύριοι μαθητίδες ὅλην τὴν ἡμέραν ἔχτιζαν, τὸ βραδὺ χαλασοῦταν.
μαστόριν εχαρουταν, θα παρω μ' κι αλλο ῥογαν.
καὶ μαθητιδες εκλαιγαν, θα δειξωμεν χαλα χαλικια.
Ντόσες με πρωτομαστορι, να στήνω το γεφύρ σου.
να διγω σε τον κυριν μου, ἄγλον κυριν πα κ' εχω.
κι ἀν διγω σε την μαννα μου, κὶ ἄλλην μαναν πα κ' ἔχω.
να δίγω σε ταδέλφια μου, ἄλλο ἀδελφια πα κ' εχω.
να διγω σε τὴν καλή μου, κ' ἄλλο καλην εὑρίσκω.
μανιάτηνε κὶ ἀτό μετ' ἄργυρον πουλόπουν
την σαββα ας πα στο λουτρό. τη κυριακη στο γαμο.
και την δευτέρα τὴν πυρνήν. κὶ ἄδας ἂς ευρισκαται.
μανιατηνα και καλια τ' καλια τ μ' ἀργυρόπουλιν
κὶ ἀκμην τὸν Ἰάνι κ' ἔλουσα, στον ἄγι Ἰάνι κ' ἔθηκα,
κὶ ακμην τα χτηνια κ ἔλμιξα μεσ' ἡμερην κὲ ποῖκα.
μανιάτηνε κὶ ἀτός μετ' ἀργυρόπουλον και τὸν Ἰάνι
μη λουτζας και στὸν αγι Ἰανη μὴ θήκια τον.
Μη κλαίς, καλή μου, μη κλαις να στήνω το γεφυριν
και ἀμὸν τρομαζουν τα γόντα μου, να τρομαζη το γεφυρ σου.
και χαμου τρεχουν τα δακρυα μου, να τρέχη το ποτάμι.
χαμοῦ λαΐσκουν τα μαλλια, να λαΐσκηται τὸ γεφυρ σου.
Μὴ κλαις, καλή μου, μη κλαις, να στήνω τὸ γεφύρ μου.

[1]) Пѣсеньта е подъ надсловъ «Τῆς Τρίχας το γεφύρι».

XII

Кападокия (Мала-Азия, Акъ-дагъ) III.

Paul de Lagarde, Neugriechisches aus Klein-Asien, ц. с., № 44. — Размѣръ 8 + 7, 24 стиха.[1])

Ἐννεὰ μαστόροι τόχτιναν τ' Ἄτανας τὸ γεφύριν
τολημεριὰ τόχτιναν, καὶ τὸ βράδυ χαλοῦταν.
Σωρευτεθᾶτε, μάστοραι, ἡμεῖς ἂς τζακωθῶμεν.
Μαζῶχταν καὶ τζακῶθαν καὶ τὰ ἐννεὰ μαστόροι.
καὶ τὸ τζάκισμα ἔπεσε στὸ δόλιο τὸν Γιανάκη.
χαπὰρ τὴν ναῖκα τέστειλε μὲ τὸ πουλὶν τἀηδόνι,
ἄργ' ἂς λουσθῇ κι ἄργ' ἂς πλεχθῇ κι ἄψ ἂς φέρῃ τὸ υἱό μου.
κι ἐκείνη παρεγροίκησε ἀπ' τοῦ πουλὶν τὴν γλῶσσαν.
πῆγεν ἐκεῖ τὴν ἴδια, καὶ ἔπεσεν κοῦπα.
Τί ἔχεις, τί ἔχεις, Γιανάκη μου, κι ὡς μὲ εἶδες πέφτεις κοῦπα:
Πέσεν τὸ δαχτυλίδι μου στὸ ἴερμο τὸ γεφύρι.
Κι ἂν καταβῇς νὰ τὸ πάρῃς ἂς τὄχωμεν τάμα.
σὰν πλουμιστό, σὰν πέρδικα παίρνει καὶ καταβαίνει.
Σωρευτεθᾶτε, μάστοροι, νὰ γυρίσωμε τὴν πλάκα
κι ἂν δὲν πιάσ' ὁ Γιανάκης, ἡ πλάκα δὲν γυρίζει·
ἐπιάσανε καὶ Γιανάκης, νὰ γυρίσῃ τὴν πλάκα.
Ἰανάνη, ἂς τόχῃς ἐντροπή, ἂς τόχῃς ἄρι·
Ἰανάκη, ἔνι τὸ θύρι σ' ἀνοικτό, καὶ τὸ παιδί σου κλαίει.
Ἂν ἔνι τὸ θύρι μ' ἀνοιχτό, γειτόνοι τὸ σφαλοῦνε·
καὶ τὸ παιδί μου ἂν κλαίηται, γειτόνοι τὸ 'μερώνουν.
Χαίφιν ἐσέν', καλανα μου, χαίφιν ἐσέν, καλή μου·
ὡς τρέμ' ἡ καρδίτζα μου, νὰ τρέμῃ τὸ γεφύρι·
ὡς κονδυλοῦν τα δάκρυά μου, νὰ κονδυλοῦν διαβάται·
καθ' Αὔγουστο, καθ' Αὔγουστο, νὰ παίρνῃ ἕναν κάτω.

XIII

Станимака (Тракия) I.

Пѣсеньта записахъ прѣзъ юли 1920 г. отъ г-жа Екатерина Зафирова въ гр. Станимака. — Размѣръ 8 + 7, отчасти неправиленъ. 32 стиха.[2])

Τρεῖς ἀδελφάδες εἴμασταν, κι' οἱ τρεῖς κακογραμμένες·
Ἡ μιὰ βαστάει τὸν Δούναβιν, ἡ ἄλλ' τὸ Βελιγράδι.

---

[1]) Пѣсеньта е подъ надсловъ «Ἡ γεφύρα τοῦ Ἀδάνων».

[2]) „Три сестри бѣхме, и тритѣ злощастни: едната държи Дунава, другата Бѣлградъ, а третата, най-малката, Павлевия мость. Птиче слѣзе отъ небето (и пѣеше) и думаше: „На първомайстора жената въ основитѣ да турите, въ основитѣ да турите на Павлевия мость." Четиридесеть майстори бѣха, на облогъ се хванаха: „На когото жената дойде най-рано, нея жена въ основитѣ да туримъ." Всички обадиха на женитѣ си, само първомайсторътъ не каза на жена си. Рано отиде на първомайстора жената. Като я видѣ отсрѣща, тежко той въздъхна. Жена му като дойде, добро утро му каза. „Какво ти е Павле, какво ти е мъжо, че плачешъ и тежко въздишашъ?" — „Пръстена си загубихъ, отъ първия годежъ." — „Бъди спокоенъ, мъжо, азъ ще го намѣря." Той въздъхна тежко и я хвана за ръката. Съ въже я върза и я спусна въ темела. Обърна тя всички камъни, пръстена не намѣри. „Извади ме, мъжо, извади, нѣма пръстена." — „Ако нѣма пръстена, ти ще останешъ въ темеля." — „Имамъ дѣте въ люлка, и нѣма кой да го вземе, имамъ хлѣбъ въ фурна и гозба на огъня." — „За дѣтето имамъ добри съсѣди, тѣ ще го люлѣятъ, и гозбитѣ ще сготвятъ и хлѣба ще опекатъ." — „Извади ме, мъжо, извади, да ида да го накърмя — гърдитѣ ме напрѣгатъ, като рѣка текатъ." „Постоянно тѣ ще текатъ, жено, като рѣката." — „Павле, Павле, както текатъ гърдитѣ ми, тъй да тече и рѣката, както трепери снагата ми, тъй да трепери и моста."

Ἡ τρίτη η μικρότερη τοῦ Παῦλι το γιοφῦρι.
Πουλὶ ἀπὸ τα οὐρανιά κατέβηκη και' λέει:
Τοῦ πρωτομάστορα γυναῖκα θεμέλιο τα τὴν βαλουμε.
Θεμέλιο τα τὴν βαλουμε σ' τοῦ Παῦλι τὸ γιοφῦρι.[1]
Σαράντα μάστορ' ἤτανε ὅλοις στόχ'μα πιάσανε
Ὅπχινο γυναῖκα τα ἔρθη, τα πηγαίνη τὸ πρωί
Ἐκείνην γυναῖκα θεμέλιο τα τὴν βάλουμε.
Ὀλ' εἶπαν τοῖς γυναῖκές τοις. μόν' ὁ πρωτομαστορις
Μόν' ὁ πρωτομάστορις τὴ γυναῖκα τ' δὲν τὴν εἶπε.
Πχιὸ πρωῒ τὸ πρωτομάστορ' ἡ γυναῖκα ἐκειν' πάισε.
Σὰν τὴν εἶδις ἀπ' ἄντικρα, βαρια ἀναστέναξε.
Η γυναῖκα ὄντας πάισε, καλὴ μέρα τὸν ἔδωσε.
Τι ἔχεις Παῦλι μου, τὶ ἔχεις ἄνδρα μου,
Κι κλαις βαρια, κ' ἀναστενάζεις;
Τοῦ δαχτυλιδι ἔχασα, τὴν πρωτη αρραβῶνα.
Ε μείνι ἄνδρα μου ἥσυχος ἐγω τα σὲ τὸ εὕριω.
Ἐκεῖνος βαρια κ' ἀναστεναξε τὴν 'πχιάσε ἀπ' τὸ χέρι
Μὲ τὸ σκοινι τὴν δένει κ' εἰς τοῦ θεμέλιο τὴν βάζει
Ὀλεις τοῖς πέτραις γύρισε, τοῦ δαχτυλίδι δὲν εἶνε
Ηὗγασμε ἄνδρα μ', ἤβγασμε. τοῦ δαχτυλίδι δὲν 'νε.
Τοῦ δαχτυλίδι κι'ἄν δὲν εἶνε, ἠσὺ ἐδῶ θεμέλιο τα μείνῃς
Ἔχω παιδι σ' τὴν κούνια, κι δὲν ἔχ' πιὸς νὰ τὸ ἰδῆ.
Ἐχω ψωμὶ γιά φοῦρνιζμα, φαγι γιά μαγέρεμα.
Τὸ παιδι σ' ἔχ'ς καλὲς γειτόν'σαις, ἐκεῖνες νὰ τὸ πάρουν.
Κὶ τὸ ψωμὶ τα τοῦ ψίσουν, κὶ το φαγι τα μαγερέψουν.
Ηὗγασμε ἄνδρα μ', ἤβγασμε, να πηγαίνω νὰ το βυζάξω:
Τα στηθακια μ' εμισαν 'σαν τοῦ ποταμι τρέχουν.
Ἐκεῖνα γυναῖκα μ' πάντοτες 'σαν τοῦ ποτάμι τρέχουν.
Παῦλι, Παῦλι,
Πῶς τρέχουν τα ρυζακια μου, να τρεχη τὸ ποταμι,
Πῶς τρέμει τὸ κορμάκι μου. να τρέμη τὸ γιοφῦρι![2]

XIV

Станимака (Тракия) II.

Пѣсеньта записахъ прѣзъ юли 1920 год. отъ г-жа Мария Димитриу въ гр. Станимака. — Размѣръ 8 + 7, по нѣйдѣ неправиленъ. 21 стиха.[3])

Ο βασιλιας επροσταξε να κτίσουν (της τρίχας) τὸ γεφῦρι.[4])
Χίλοι μαστόροι δούλευαν κ'ἑξῆντα δγιό καλφάδες

---

[1]) Пѣвицата не знаеше. гдѣ е този мость; мислѣше, че е на Дунава, нѣйдѣ къмъ гр. Русе.

[2]) Размѣрътъ на пѣсеньта е навсѣкждѣ неправиленъ, понеже пѣвицата ми казваше думитѣ безъ гласа имъ. При записването ми помогна и г. Хр. Стояновъ.

[3]) „Царьтъ заповѣда да съградятъ (космения) мостъ. Хиляда майстори работѣха и шейсеть и два калфи. Едно пиле, златно пиле, кацна на камбаната; то пѣеше и казваше: „Темель трѣбва да турите, която жена дойде най-рано, нея темель ще турите.“ Тогава се заклъхаха всички майстори, заедно съ първомайсторъ Павли. И сутриньта, щомъ се съмна, ето че жената иде. И като я видѣ Павли, остана замисленъ. „Какво ти е, Павле, какво ти е, та си огриженъ?“ — „Пръстена си загубихъ, пръстена отъ първия годежъ, никой не е достоенъ, да влѣзе да го извади.“ — „Азъ съмъ, Павле, достойна, азъ ще го извадя.“ Слѣзе да вади пръстена, и майсторитѣ почнаха да я покриватъ. (И Павли и думаше:) „Пръстена азъ си го носи, само ти нѣма да излѣзешъ.“ Тя почна да плаче и да му дума: Не жалишъ ли, Павле, дѣтето, що е въ люлката? Проклетъ да си, царю, и три пжти проклетъ, за гдѣто си поржчалъ да направятъ такъвъ мостъ! Както трепери сърдцето ми, тъй да трепери и мостътъ. Както се повръща млѣкото ми, тъй да се върне и водата.“

[4]) Нѣкои вѣрватъ, че мостътъ билъ при монастиря на Св. Иванъ Рилски.

῞Ολη τὴν ἡμέρα δούλευαν καὶ τὸ βράδι γκρέμιζαν.
῞Ενα πουλί, χρυσὸ πουλί, κόνεψε σ' τὴν καμπάνα
Καὶ κελαδοῦσε κ' ἔλεγε: θεμέλιο θέλει νὰ βάλ'τε:
῞Οποια γυναῖκα ἔλθ' ἐμπρός, θεμέλιο 'κείνην θὰ βάλ'τε.
Τότε ὡρκίσθηκαν ὅλ' οἱ μάστοροι, μαζῆ κ' ὁ πρωτομάστορης ὁ Παῦλης.
Καὶ τὸ πρωΐ 'σὰν ἔφεξε (γιὰ καὶ ἡ γυναῖκα π'ἔρχεταν) μὲ το ψωμί 'στὸ χέρι.
Καὶ 'σὰν τὴν εἶδε ὁ Παύλης ἔμεινε συλλογισμένος.
Τί ἔχεις Παυλή μου, τί ἔχεις, καὶ ἦσαν πικραμμένος:
Τὸ δακτυλίδιμ' ἔχασα, τῆς πρώτης ἀρραβῶνας.
Κανεὶς δὲν εἶναι ἄξιος νὰ σέβῃ νὰ τὸ βγάλῃ.
᾿Εγὼ Παῦλε μ' εἶμαι ἄξια, ἐγὼ θὰ σὲ τὸ βγάλω.
Κατέβηκε νὰ βγάλ' τὸ δακτυλίδι κ' ἄρχισαν μάστορ' νὰ τὴν σκεπάζουν.
(Καὶ ὁ Παύλης τὴν ἔλεγε:)
Το δακτυλίδιμ' τὸ φορῶ, καὶ συ βγαλμὸ δὲν ἔχεις.
Καὶ ἐκείνη ἄρχισε νὰ κλαίῃ καὶ νὰ λέγῃ:
Δὲν ἀλυπᾶσαι Παύλη μου τὸ μωρὸ στὴν κούνια τὸ ἄφηκα
᾿Ανάθεμά σε βασιλιᾶ καὶ τρεῖς ἀνάθεμα σε,
Ποῦ πρόσταξες νὰ κάμουνε τῆς τρίχας τὸ γεφύρι!
῞Οπως τρέμει ἡ καρδοῦλα μου, ἔτσι νὰ τρέμῃ καὶ τὸ γεφῦρι.
῞Οπως στείβω τὸ γάλα, ἔτσι νὰ σταίβῃ καὶ τὸ νερό.[1])

Б. Аромънски версии.

I

Крушево.

Dr M. G. Obedenaru, Texte macedo-române. Bucuresci 1891, 211. — Размѣръ 8 + 8; 164 (82) стиха.[2])

1. 'Si era masturi lavdaţĭ, ş'amintreĭ — Ili 'sĭ era fraţĭ
(Имате трима майстори прочути, и тримата бѣха братя.)

2. Братята били женени, и толкова голѣми майстори, щото всички ги познавали: можали да изградятъ и най-мжчни постройки. Като се научилъ, царьтъ пратилъ човѣкъ да ги повика. Тѣ пжтували цѣла нощь по мѣсечина: като му се поклонили, попитали го, какво имъ заповѣдва. Той: „Чухъ, че сте опитни майстори, какво ми искате, за да направите моста на Нарта? Но ако не можете го направи, нѣма да ви пустна живи."

3. Тѣ помолили да помислятъ три дни, и послѣ казали, че искатъ седемъ години, за да построятъ моста. Нека царьтъ поеме разноскитѣ и нека нѣматъ поводъ да се оплакватъ тѣ въ чужбина. Поискали и да доведатъ сѣмействата си съ себе си. Царьтъ имъ се заклелъ да изпълни исканото, но имъ припомнилъ: „Искамъ здравъ мостъ, инакъ ще ви заколя и тримата като овци."

4. Отишли, довели сѣмействата си отъ Нанта, въ планината на Нарта, до моста; и почнали да работятъ. Копали основи, тъкмили камъни.

[1]) И до сега нѣмало вода на оня мостъ.

[2]) Баладата е печатана най-напрѣдъ у Vangeliu Petrescu, Mostre de dialectul macedo-român. Buc. 1880, II, 84. Спор. G. Weigand, Die Aromunen II (1894), 157, пѣсеньта била отъ нова дата. Вайгандъ дава п. с. 164, една битолска редакция на текста, съ незначителни промѣни.

но „каквото направяли прѣзъ деня, водата го завличала прѣзъ нощьта.“ Изморили се шесть години, безъ да издигнатъ моста. Захванали да плачатъ, защото наближавалъ срокътъ, а мостътъ не билъ готовъ.

5. Единъ день, рано, както се миялъ, най-голѣмиятъ майсторъ видѣлъ едно птиче да хвърка и да кацва на клонче. Птичето му казало: „Майсторе, не тжжи. Ако искашъ да довършишъ моста, тури жената на най-младия въ основитѣ и я загради бързо. Недѣйге обръща внимание ни на мжка, ни на милость.“ Сърдцето на майстора се пръснало отъ жаль за жената, която имала дѣте непроходило, Константинъ.

6. Майсторътъ помислилъ, потжжилъ, но пали Богъ наредилъ да бжде тъй, да умре най-малката спаха, поржчалъ дома да приготвятъ обѣдъ и да го пратятъ по нея.

7. Най-младата снаха послушала, послѣ събудила Константина, накърмила го и го приспала; заминала за моста. Като стигнала, пожелала добра работа на майсторитѣ и запитала, гдѣ е мостътъ имъ. „И ние сме очудени,“ рекли тѣ. „Първиятъ майсторъ (măĭmar) ни поржча и закле, да не отпуснемъ който ни донесе обѣда, а да го туримъ въ основитѣ. за да построимъ моста.“

8. Тя не разбрала какво й казали, погледнала мжжа си, и го видѣла, че плаче. — Защо? — „Пръстеньтъ ми падна въ трапа, иди го вземи!“ Тя слѣзла, както и заповѣдалъ мжжъ й, и захванала да търси.

9. Тогава майсторитѣ бързо и безъ милость я затрупали съ камъне; тя, бѣдната, молила за пощада и си скубала коситѣ, но никой не я слушалъ. Молила ги и да й оставятъ отвънъ гърдата, за да не умре дѣтето и отъ гладъ, тъй като то било малко, още не проходило. На край, тя проклела:

10. Както треперя азъ, нещастната,
Така да трепери и мостътъ на Нарта!
Отъ пжтницитѣ, които ще минатъ,
Нека повечето се издавятъ!
Колкото косми имамъ на глава,
Толкова души да се давятъ годишно!

II

Верия.

P. Papahagi, „Din literatura poporana a aromânilor,“ vol. I, Materialuri folkloristice, Gr. G. Tocilescu, vol II. Bucureşti 1900, 1043. — Размѣръ 8 + 7, 156 [78] стиха.[1]

1. Nă niih di masturĭ işĭ lucră la puntĕa ţĕa din Narta
Şi tută ḑua ţe lucră nóaptĕa ş-u nică 'riŭlu.
(„Хиляда майстори работѣха па моста на Нарта,
И каквото денѣ изработѣха, нощѣ рѣката го отвличаше.“)

2. Майсторитѣ се чудѣли и не знаяли какво да правятъ, докато единъ день, една недѣля, едно златно птиче не имъ запѣло:

[1] Срв. и сър. прѣводъ у B. Lazăr, Die Südrumänen. Bukarest 1910, 328.

Напразно се мъчите, напразно губите врѣме,
Че работата си нѣма да свършите, докато не вградите човѣкъ:
И не всѣки човѣкъ е добъръ, а жената на първомайсторъ Яни.

3. Като чулъ това Яни, коситѣ му настръхнали. Чудилъ се той и незнаялъ що да прави. Пратилъ той чирака си (čiurác), да каже на господарката да дойде.

4. Чиракътъ отишелъ натъженъ, проклинайки часа, когато се е вѣстилъ при Яни. Той незнаялъ що да каже, ала обадилъ на невѣстата (nivèasta) да иде.

— Ако трѣбва да дойда за добро, мога ли да дойда както сега?
— За добро или зло, господарке, ела както си,
Защото Яни е твой и ти негова, и никой нѣма да ти се смѣе.

5. Отишла тя на Нарта. Десетьтѣ майстори я хванали и турили въ темеля (ϑimèliu). Не слушали ни плачъ ни жаль (jali) и хвърляли отгорѣ ѝ, за да я зазидатъ жива, та да задържи моста, „що по-добрѣ никакъ да не е билъ!"

6. Невѣстата молила майсторитѣ, „лоши майстори," да хвърлятъ полека за да накърми малкото си, но тѣ не слушали нищо, искали по-скоро да завършатъ.

7. Тя ги проклела тогава:

Както писка дѣтето ми, така да бучи рѣката:
Както трепери тѣлото ми, така да трепери мостътъ;
И да не минува мѣсецъ, безъ да глътне рѣката човѣкъ;
И както текатъ гърдитѣ ми, така да изтече майсторъ Яни.

8. Като я чулъ Яни, мислилъ и се чудилъ и не знаялъ що да прави: отпращайки калфитѣ (calfa) си, той поискалъ да остане тукъ; ала тѣ го утѣшавали и продължавали да работятъ.

9. Тогава невѣстата ги проклѣла както по-рано, добавяйки:

Колкото косми имамъ на дланьта си, толкова хаиръ да видите,
Че три сестри бѣхме ние, и тритѣ съ еднаква сѫдба,
И тритѣ зазидани (stihĭusim) отъ лоши майстори:
Едната въ Бистрица, другата въ Вардаръ,
А най-малката тукъ въ моста на Нарта.

В. Албански версии.

I

(Мостътъ на Дебъръ.)

Ἀλβανικὴ μέλισσα (Албанска пчела), отъ Е. Μήτκος, Александрия (Египетъ) 1878. Срв. A. Dozon, Contes albanais, Paris 1881, 255 сл. — Пѣсеньта е прѣдадена въ проза.

1. „Имало трима братя дюлгери, всичкитѣ женени. Три години работили тѣ единъ мостъ,[1] ала не могли да го довършатъ: каквото издигали, все се събаряло.

[1] „Лесичкиятъ мостъ" въ Дебъръ.

2. „Единъ день миналъ тамъ единъ старецъ и имъ казалъ: „На добъръ часъ, майстори!“ Като узналъ, какво правятъ, той имъ далъ тоя съвѣтъ: „Закълнете се единъ другиму, да не обадите нищо на женитѣ си; турнете жертва въ основитѣ, турнете една жива жена, една отъ вашитѣ жени, и мостътъ що се задържи. Инакъ всичко е напразно“.[1])

3. „Двамата братя обадили на женитѣ си да се пазятъ, само най-малкиятъ не обадилъ нищо на жена си. Като дошло обѣдъ, най-старата невѣста порѫчала на втората да занесе храната на братята, ала тя отвърнала, че имала да пере. Порѫчали двѣтѣ на най-младата, ала тя ревла, че дѣтето ѝ плаче. — Иди, иди, казала най-старата, азъ ще го гледамъ. И безъ да знае, какво ѝ кроятъ, оная отишла на моста.

4. „Като я видѣлъ мѫжъ ѝ да иде отъ далеко, захваналъ да плаче, и щомъ дошла, махналъ се отъ тамъ. Като дошла, поздравила двамата майстори, а тѣ ѝ казали: Слѣзъ въ основитѣ, защото тукъ си наречена.[2])

5. „Бѣдната жена ги помолила да ѝ оставятъ единъ отворъ въ зида, за да подойва дѣтето си, и тѣ ѝ оставили една дупка, отъ гдѣто текло млѣкото за дѣтето, дори слѣдъ смъртьта на жената и докато то порасло. Послѣ вмѣсто млѣко взело да тече вода, и така останалъ изворъ за винаги. Така се задържалъ и мостътъ.“

II

(Фрагментаренъ диалогъ.)

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde, т. I (1891), 143; срв. и Revue des traditions populaires, т. VI (1891), 138.

1. — На добъръ часъ, майстори!
— На добъръ ти часъ, добрѣ дошла,
Ала каква полза за насъ?
Ето три години работимъ
И не довършваме моста,
Не можемъ дори да го задържимъ.
— Ще ви обадя, майсторя,
Ала дайте дума и клетва,
Че нѣма да обадите на женитѣ си.

2. Порѫчва имъ да зазидатъ въ основитѣ една отъ женитѣ.

3. Едната етърва замолва другата, да занесе обѣда, че рѫцѣтѣ ѝ били замацани съ тѣсто. Тая пъкъ казва на най-младата: „Дѣтето ми плаче, иди ти.“ Отишла тая.

— На добъръ часъ, майстори!
— На добъръ ти часъ, добрѣ дошла.
— Защо плачешъ, мѫжо мой?
— Пръстенътъ ми падна въ дупката.
— Не се бой, ще го извадя азъ.

[1]) Думитѣ на стареца сѫ въ римовани стихове, навѣрно като остатъкъ отъ пѣсеньта.
[2]) Dozon прѣвежда тъмната албанска фраза: „koetou e pasoe-ke thenoe“ съ „c'est ici que tu l'as dit“.

III

(Основаването на Шкодра.)

Bosnische Post, Сараево 1912, печата слѣдното прѣдание за построяването на Шкодра (прѣпеч. въ България, 26 януари 1913):

Имало въ Шкодра единъ братъ и една сестра, които били богати и почитани. Братътъ намислилъ да строи една крѣпость. Това, що съграждалъ прѣзъ деня, прѣзъ нощьта се срутвало. Най-сетнѣ братътъ напусналъ строенето и потърсилъ нѣкого, който да му обясни всичко. Срѣщналъ единъ бѣлобрадъ старецъ, когото попиталъ за съвѣтъ. Старецътъ му рекълъ, че ако вгради жива жена въ зида, постройката нѣма вече да пада, а ще бѫде доизкарана. Веднъжъ сестрата попитала брата си, защо не продължава крѣпостьта, и той ѝ обадилъ за съвѣта на стареца. Тогава сестрата тутакси заявила, че тя е готова да бѫде зазидана въ зида. Но сестрата имала малко дѣтенце, което тя кърмила, и когато я зазидали, тя молила да ѝ оставятъ една дупка въ стѣната, за да може да успокоява дѣтето, да не плаче за майка си. Така и станало. Жителитѣ на Шкодра и до днесъ сочатъ бѣлото мѣсто по зида на крѣпостьта, като слѣда отъ вграждането на сестрата.

IV

(Вграждането на Евхарисъ.)

Th. Kind, Anthologie neugriechischer Volkslieder. Leipzig 1861, 205. Срв. R. Köhler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder. Berlin 1894, 38, и L. Sainean, Revue de l'Histoire des Religions XLV, 384.

Една фея порѫчва на трима братя отъ Черна-Гора, Скандъ, Али и Амска, да идатъ и да се оженятъ въ Атина, послѣ да дойдатъ и да построятъ край едно езеро града Шкодра. Когато зидоветѣ сѫ издигнати, феята имъ порѫчва, да турятъ въ основитѣ една отъ женитѣ си, за да бѫде градътъ непрѣодолимъ и да трае вѣчно. Изборътъ падналъ върху Евхарисъ, която имала дѣте, и за да суче дѣтето ѝ отъ нея, кога била зазидана, заврѣпили къмъ вѣнкитѣ ѝ една трѫба отъ козя кожа, прѣзъ която двѣ години наредъ сукало дѣтето. Когато дѣтето прѣстанало да суче, изведнъжъ вмѣсто млѣко потекла бистра вода, която и до сега тече отъ зида и има чудна сила.

V

(Прѣдание за Rosa-fa.)

A. Strausz, Bulgarische Volksdichtungen. Wien 1895, 512.

Една албанска сага за потеклю тълкува името на планината Rosa-fa, на която е построена крѣпостьта Скутари, така:

Нѣкой си силенъ главатарь, на име Roša, поискалъ да изгради на оная планина една крѣпость, но щомъ най-високата кула била издигната, срутила се изведнъжъ. Това се повторило нѣколко пѫти. Главниятъ май-

сторъ казалъ тогава, че крѣпостьта нѣма да се довърши, докато въ основитѣ не бѫде вградена жива една жена. Въ тоя мигъ пристигнала сестрата на Rosa. Работницитѣ я хванали и я вградили. Кулата тогава се задържала. Затова народътъ нарекълъ кулата Rosa-fa: „fa" значи по албански мома.

Г. Сръбски версии.

I

Южна-Сърбия.

В. Караџић. Српске народне пјесме[3] II, № 25. — Размѣръ 4 + 6, 242 стиха.

1. Град градила три брата рођена,
До три брата, три Мрљавчевића . . .
Град градили Скадар на Бојани,
Град градили три године дана,
Три године са триста мајстора,
Не могоше темељ подигнути,
А камо ли саградити града:
Што мајстори за дан га сограде,
То све вила за ноћ обаљује.

2. Трмата братя били краль Вукашинъ, Углеша войвода и Гојко. Като настанала четвърта година, вилата викнала отъ планина Вукашину, да се не мѫчи, — нѣма да успѣе.

Док не нађеш два слична имена,
Док не нађеш Стоју и Стојана,
А обоје брата и сестрицу,
Да зазиђеш кули у темеља.

3. Вукашинъ позвалъ слугата си Десимира и го пратилъ на бѣлия свѣтъ да търси такива Стоя и Стоянъ. Съ шесть товари благо, Десимиръ ходилъ три години, ала напусто; върналъ се и прѣдалъ коне и пари.

4. Тогава Вукашинъ повикалъ „Раде Неимара," и Радъ, като събралъ триста майстори, захваналъ да гради Скадаръ. Вилата, обаче, пакъ събаряла граденото. Тя се обърнала къмъ Вукашина:

Не мучи се и не харчи блага,
Не мо'ш, краље, темељ подигнути,
А камо ли саградити града:
Но сто сте три брата рођена,
У свакога има вјерна љуба,
Чија сутра на Бојану дође
И донесе мајсторима ручак,
Зађите је кули у темеља,
Тако ће се темељ одржати,
Тако ћете сградити града.

5. Обадилъ В. това на братята си и прѣдложилъ:

Но је л', браћо, Божја вјера тврда,
Да ни један љуби не докаже,
Већ на срећу да им оставимо,
Која сјутра на Бојану дође?

6. Всички се заклели, ала щомъ отишли дома, пръвъ В. „погазилъ вѣрата" и рекълъ на жена си да не донася ручокъ. Тава направилъ и Углеша. Само Гойко не обадилъ нищо.

7. Заранъта братята отишли на града. Кога дошло врѣме за ручокъ, кралицата, на която било редъ да носи, рекла на етърва си, Углешовица:

Чу ли мене, моја јетрвице!
Нешто ме је заболела глава.
Тебе здравље! преболет' не могу;
Но понеси мајсторима ручак.

8. Углешовица се извинила, че я боли ржка, и поржчала на Вукашиновица да говори на по-младата етърва. Гојковица рекла:

Ја сам рада тебе послушати,
Но ми лудо чадо некупато,
А бијело платно неиспрато.

9. Кралицата се съгласила да свърши тая работа, и „Гојковица млада" занесла ручока. Като я съгледалъ Мрљавлевић Гојко,

Јунаку се срце ражалило,
Жао му је љубе вијернице,
Жао му је чеда у кол'јевци,
Ђе остаде од мјесеца дана,
Па од лица сузе просипаше.

10. Тогава „танана невјеста" „тихо" го пита, защо. А той:

Зло је, моја вијернице љубо!
Имао сам од злата јабуку,
Па ми данас паде у Бојану,
Те је жалим, прегорет' не могу.

11. Гойковица се опитала да го успокои, но на юнака станало „грђе жао", и той отвърналъ глава, да не гледа либето си.

12. Тогава дошли двамата девери на Гойковица,

Узеше је за бијеле руке,
Поведоше у град да уграде.
Подвикнуше Рада неимара,
Раде викну до триста мајстора:
Ал' се смије танана невјеста,
Она мисли, да је шале ради.

13. Турили я въ града, и съ дърве и камене я зазидали 300 майстори до колѣнѣ, а тя все се смѣе.

14. Зазидали я до пояса, и тя разбрала „шта је јадну пађе:"

Љуто писну, како љута гуја,
Па замоли два мила ђевера:
— Не дајте ме, ако Бога знате!
Узидати младу и зелену.

15. Но деверитѣ нито я погледнали, и тя моли „добрия си господарь":

„Моја мајка има доста блага,
Нек ти купи роба ил' робињу,
Те зидајте кули у темеља.

16. Като видѣла, че и тая молба не помага, моли се на Радъ:

Остави ми прозор на дојкама,
Истури ми моје бјеле дојке,
Каде дође мој нејаки Јово,
Каде дође, да подоји дојке.

17. Радъ изпълнилъ просбата ѝ. Тя го помолила отново:

Остави ми прозор на очима,
Да ја гледам ка бијелу двору,
Кад ће мене Јова доносити
И на двору опет односити.

18. И това сторилъ Радъ. и я уградили.

Па донесе чедо у кол'јевци,
Те го доји за неђељу дана,
По неђели изгубила гласа;
Ал' ђетету онђе иде рана,
Дојише га за годину дана.

19. Отъ тогава останало да ходи

Зарад' чуда и зарад' лијека
Која жена не има млијека.[1])

* *

Нѣкои пѣвци, спор. В. Караджича,[2]) прѣдавали пѣсеньта съ слѣдното отклонение въ точка 7 — 12:

Двѣтѣ по-стари етърви, като узнали клетвата, намѣрили се на работа. Едната взела „убељено платно" и го понесла пакъ да го бѣли, и вече се не върнала; другата взела „лијепе руменце" и отишла за студена вода, и вече не дошла. Гойковица, съ чедо въ люлка, „врло младо од месеца дана," не можала да иде. Старата майка се наканила да занесе сама ручекъ. Но Гойковица я спрѣла: седи, гледай дѣтето. „отъ Бога е грѣхота и отъ хората срамота, при три снахи ти да носишъ ручекъ." Като стигнала на рѣка Бояна, Гойко я съгледалъ, потърчалъ да я срѣщне, цѣлуналъ я и, ронейки сълзи, я питалъ, не вижда ли, че ще погине, па кого е оставила малкия Йова, кой ще го окжпе и подои . . . Но Вукашинъ не оставилъ по-вече Гойко да говори. хваналъ Гойковица за ржка и казалъ на майсторъ Радъ . . .

II

Източна редакция.

В. Качановскій, Памятники болг. нар. творчества. СПбгъ 1882, № 121.

Пълната южносръбска версия е минала, навѣрно по книжовенъ пжть, и въ западна България, за да породи една източна редакция.

[1]) Спор. записвача, и до сега отъ ония прозорци течала нѣкаква мокрота, „која се низа зид хвата, као креч." и женитѣ, що нѣматъ млѣко, или ги болятъ цѣцкитѣ, пияли отъ тази варь въ вода.

[2]) Српске нар. пјесме[2] II. № 26. стр. 113—114.

Тя ни е записана прѣзъ 1880 г. отъ русина В. Качановски, разбира се — както всички пѣсни въ сборника му — въ една невъзможна езикова форма. Този български вариантъ отъ с. Василевци, Софийско, не се отклонява отъ буквата на сръбския оригиналъ и явно прѣдставя негова покварена откъмъ ритмика и подробности редакция, която при това спира на 105 стихъ, 167 отъ оригинала.

Все къмъ сжщия сръбски първообразъ възлиза и друга една българска версия, записана пакъ отъ Качановски,[1] която обаче показва и нѣкои отклонения. Така напр., Волкашинъ гради кула на Дунава и, като не успѣва за три години да „върже темелъ", уговаря съ братята си (кои — не е казано) да се зазида една отъ тритѣ етърви. Само най-младиятъ не обадилъ на „Матруна невѣста," и само тя се наела да занесе ручокъ, слѣдъ като най-старата я склонила да омете ижата ѝ и да окжпе и да повие дѣтето ѝ, „Петруна малестна". Нататъкъ Матруна бива зазидана, мислейки, че се касае за „шала," послѣ тя праща за майка си, да я откупѣла съ многото си пари, най-сетнѣ моли да ѝ оставятъ „боску на дворку," да подои Петруно . . .

Всичко въ тази версия издава нескопосно приповтаряне на слабо запомнената сръбска пѣсень, безъ да се внася нѣщо сжществено — и безъ да се касае за една истинска народна редакция на чуждия книжовенъ текстъ. Ето защо за историята на поетическия мотивъ, както той се обработва отъ народнитѣ пѣвци на Балканския югъ, послѣднитѣ двѣ версии нѣматъ никакво значение.

III

Босна (с. Osovi при Zepce) I.

Fr. S. Krauss, Das Bauopfer bei den Südslaven, 19, 23. — Размѣръ 4 + 6, 73 стиха.

1. Tesanj zigju do tri neimara.[1]
   Sve tri brata od jedne matere.

2. Най-старният е Rado, срѣдният Petar и най-младият Gojko.

   Stogod za dan ozidaju zida,
   To sve za noć obaraju vile.
   Ondar veli Rado neimare:
   — Mi ne mremo grada zazidati.
   Valja kurban u grad uzidati.
   Kad dogjemo večer svoju kuli,
   Ne kazujte nitko svojoj ljubi:
   A koja bi nam sjutra donijela ručak
   Ona ćemo u grad ozidati.

3. Вечерьта двамата по-голѣми братя рекли на любитѣ си:

   Ako sjutra ti doneses ručak,
   Mi ćemo te u grad uzidati.

[1] В. Качановски, Паметници бълг. нар. творч. № 120, отъ с. Бабица, Трънско.
[1] „Тешанъ (стара крѣпость въ Босна) зидатъ до три майстори."

4. Само Гойко не обадилъ нищо. Зараньта свекървата рекла на невѣстата на Радо:

Radinice, moja nevistice,
Aid odnesi majstorim nam rućak! —
Al govori mlada Radinica:
— Majko, mi se čedo rasplakalo,
Ja ne mogu ručka odnijeti.

5. Послѣ свекървата поржчала на Петровица, но тая се извинила, че попарила платно. Само Гойковица отишла. Щомъ я съгледалъ мжжъ ѝ,

Pa je crne objesio brke.[1]

6. Тя го пита, що му е,[2] а той ѝ казва:

Joj, ne pitaj moja virna ljubo!
Ja sam imo dva prstena zlatna,
Jutros mi se ukidoše s ruke,
Ova mi se u grad uzidaše.

7. Тя го утѣшава да „не будали," че имала двама братя куюмджии, които ще му изковать нови пръстени. Тогава той казва:

Ja sam imo od zlata jabuku,
Jutros mi se u grad uzidala.

8. Тя го утѣшава пакъ съ двамата си братя, които ще му направятъ и златна ябълка.

9. Но вижъ двамата майстори! Тѣ хванали младата Гойковица и я зазидали въ бѣлия градъ.

10. Като се върналъ Гойко дома, двамата му сина се разплакали. Той имъ далъ грошове и талери, ала не можалъ да ги утѣши.

Do pola jih noći utišio,[3]
A ot pola uteče iz kule.
Teško mojim prez (безъ) matere sincim!

IV

Босна (Вишеградъ) II.

K. Hörmann, „Zidanje ćuprije u Višegradu", Narodne pjesme muhamedovaca u Bosni i Hercegovini, кн. I (1888), № III, 68 ст.

За изграждането на моста въ Вишеградъ, на р. Дрина, говори една пѣсень, отъ Босна която вплита и името на истинския основатель, Мехмедъ-паша Соколовичъ (великъ везиръ, бошнакъ, построилъ моста между 1571 и 1577 г.), въ фантастичната история за взиждането на двѣ жертви. Тя е доста дължка (174 стиха), съ размѣръ 4 + 6 и съ това съдържание, което се издава като късна свободна прѣработка на по-старата пѣсень.[4]

[1]) „Обвѣсилъ е черни мустаки." Вар. добавя: „A prida se oči oborio."
[2]) Вариантъ: Защо е кахъренъ („Ja što si Gojko okahrio.")
[3]) Вар. добавя: Рони сълзи, като не може да ги утѣши, па отива на Тешанъ-града.
[4]) Срв. и Fr. S. Krauss, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven. Münster 1890, 161.

1. Мехмедъ-паша служилъ при три султана, спечелилъ „три кули благо“ и замислилъ да прави „по Босна хаири.“ Повикали съ писмо Mitre neimare, да „съгради на Дрина кюприя“, като вземе „trista majstora i hiljadu djece irgatina:“ ала тоя отговорилъ, че не може да се изгради мостътъ нито съ много пари. Писалъ пакъ пашата, и тогава Митре пристигналъ на Гергьовденъ.

2. Като искалъ да измѣри глжбинитѣ на рѣката, да види може ли да се строи мостъ, Митре влѣзълъ съ коня си въ водата. Излѣзълъ на брѣга, вижда вила омотана съ коситѣ си въ прѣднитѣ нозѣ на коня. Поискалъ да отсече съ сабя главата и, ала тя се примолила за пощада, като обѣцала, кога той гради моста, да му „na jardimu biti.“ Пустналъ я. Заградилъ моста, но „щото денѣ строилъ, нощѣ се събаряло“ — въ течение на 7 години.

3. Мехмедъ-паша пита майстора, гдѣ е „посестримата“ му, а тая му отговаря отъ стѣната:

Bogom brate, Mitre nemare!
Ne mogu ti na jardimu biti.
Ne dadu mi moje sestrenice.
Već prošetaj niz polje zeleno,
Te uhvati Stoju u Ostoju.
Te uzidaj u ćupriju kulu,
Staće tebi na Drini cuprija.

4. Намѣрилъ той Стоя и Остоя, вградилъ ги, ала слѣдъ деветь години Дрина дошла „mutna i primamna“, докарала „vitka omorika“ (вита ела), и, като се ударила тая въ моста, разклатила го. Митре рекълъ на Мехмедъ паша:

Ti nijesi Drine darovao,
Već nasiplji na ćupriju blago,
Pa ti uzmi srebrenu lopatu,
Pa ti daruj tu premutnu Drinu.

5. Митре искалъ да опита пашата, жали ли толкова имане, ала пашата наистина изсипалъ нѣколко товара. Тогава Митре го спрѣлъ и му поржчалъ да го спусне съ връвь въ водата, да отсече витата ела. Отсѣкълъ Митре елата, и

Iz omore krvca udarila,
Iz omore nešto progovara:
— Osta danas na Drini ćuprija
Osta danas, osta dovijeka.

6. Пашата наредилъ да се плаща гюмрюкъ: пѣшакъ по два бѣли динара, конникъ — четири. Ала единъ кираджия се присмѣлъ на наредбата, като извадилъ пѣсень, и пашата, щомъ я чулъ, отмѣнилъ гюмрюка.

V

Херцеговина.

Б. Петрановић, Српске нар. пјесме из Босне и Херцеговине. У Биограду 1870, кн. III, № 52. — Този вариантъ, подъ надсловъ „Како се оградила Ђуприја на Вишеграду", е значително разширенъ: има 642 стиха, съ размѣръ 4 + 6.[1])

1. Грима паши — отъ Уруменлије, Анадолие и Іедрене града — пиятъ вино край морето и спорятъ, какво да прѣдприематъ съ готовото си имане. Единъ прѣдлага да идатъ на хаджилъкъ, въ Мека и Медина, другъ да правятъ чешми по морето, трети:

Да идемо Дрини води хладноју,
До камена града Вишеграда,
Да правимо на Дрини ћуприју,
Овђе нема скеле, ни ђемије . . .

2. Другитѣ двама се съгласили, но помислили:

Ал' то није лако направити,
Када у нас нема неимара . . .
Јер је Дрина врло валовита,
И вазда је мутна и опака,
Она ваља дрвље и камење,
Није ласно направит' ћуприје.

3. Анадолскиятъ паша писалъ тогава на краля отъ Малта, да имъ прати 300 майстори и прѣдъ тѣхъ „мудра неимара". Пратенъ имъ билъ Раде неимарь, и той имъ прѣдложилъ да хвърлятъ три кесии благо въ водата:

Ако ваше не потоне благо,
Ласно ћемо направит' ћуприју;
Ако л' ваше пак потоне благо,
То се лако направити не ће.

4. Направенъ опитътъ, кесиитѣ потънали; но Раде пакъ се наелъ да прави мостътъ, особено щомъ безъ мжка прѣплавалъ съ конь рѣката. Цѣла година майсторитѣ дѣлали камене. Кога даг и поставятъ въ водата, оказало се това невъзможно. Раде заплакалъ: пашитѣ пъкъ го заплашили, че ще му взематъ главата, ако не направи още сжщия день моста, слѣдъ толкова разходи. Въ мжката си Раде навлѣзълъ съ коня въ рѣката. Коньтъ спрѣлъ тамъ, нещѣлъ да мрѫдне, въпрѣки бой. Вила тогава се обажда отъ облакъ, казва на майстора да не бие коня, а да маха съ сабя около него, въ водата. Водата станала червена, а по нозѣтѣ на коня, кога излѣзълъ, имало омотани косми, „к'о питома изъ Мисира свила." Раде извикалъ майсторитѣ да строятъ бързо:

Сви мајстори на ноги скочише,
И у тиху Дрину загазише.
Поставаше камене темеље,
Позиђују на ћенару куле.
Озидаше куле неколике.

[1]) Пѣсеньта е записана въ Ядрина, но е донесена отъ Херцеговина: срв. Б. Петрановичъ, ц. с., прѣдг. „Уз пјесме", стр. VII.

А да видиш јада изненада.
Што год. они дању изидали,
Кад у јутру ниђе ништа нема!

5. Така минала друга година. Раде е у неволя:

Поцрњело у мајстора лице
Кајно перје у гаврана тице.

6. Той побѣгналъ на конь тайно една вечерь, за Малта. Тукъ получилъ писмо отъ 300-тѣ майстори, че ще бѫдатъ побити на колъ, ако не довършатъ моста. Веднага заминалъ за Вишеградъ, за да обѣщае на пашитѣ, които искали да го посекатъ:

Ћуприју ћу вама направити,
Јали своју главу изгубити.

7. Захваналъ да зида кулитѣ отъ камъкъ, ала щото майсторитѣ наченатъ денѣ, на зараньта пакъ нищо отъ него нѣма. Една вечерь, като отивалъ подъ чадъра си, безъ да може да вкуси ни вино ни хлѣбъ, Раде заспалъ. На сънь вилата му поржчала: — да иде въ Сърбия, при краль Милутина, да му разкаже какво има, и

Нек ти даде двоје ђеце лудо,
Дво'е ђеце Стоју и Остоју,
Сестру Стоју и брата Остоју . . .
Доведи их граду Вишеграду,
Нека ставе камен у темељу,
Пак зидајте од камена куле.

8. Пашитѣ позволили на Раде да иде въ Сърбия, и тукъ той поискалъ отъ краль Милутина дѣцата му, Стоя и Остоя, —

Нека буде спомен до вијека,
Господине, и мени и теби,
Пак и твоје ђеце обадвоје.
Њихова ће бити задужбина,
Док је вијека и бијела свијета,
А нама ћеш избавити главу!

9. Милутинъ се съгласилъ, повикалъ дѣцата си, изложилъ имъ нуждата да се освободи християнската сиротиня отъ золумитѣ на турцитѣ, които се чудятъ какво да правятъ съ паритѣ си, та градятъ сега мостове; и дѣцата послушали баща си. Тѣ отишли при тритѣ паши, и краленичъ Остоя имъ поискалъ първомъ, да дарятъ Дрина („воду даровати“) — като седнатъ на кабаница въ рѣката и земать съ себе си цѣлъ товаръ имане:

Ако буде благо за градиво,
Вода ће се заставити сама,
Преко ње вам ваља пребродити . . .
Да ћу вама направит' ћуприју,
И ту ће вам помен останути:
Задужбина, пашина ћуприја.

10. Пашитѣ скочили, отишли на Дрина,

Простријеше бугар-кабаницу,
И турише цијел товар блага.

Сва тројица редом посједоше,
Валовитој Дрини говорише:
— Застави се, валовита Дрино,
Док ми наше превеземо благо! —
Кад су били па сред воде хладне,
А Дрина их вода прихватила,
Сву тројицу на дно протурила.
Протурила, па их потопила.

11. Веднага Стоя и Остоя викнали на Раде и на майсторитѣ му да градятъ моста, и мостътъ съ кулитѣ билъ скоро готовъ, цѣлъ готовъ отъ мермеръкамъкъ. Тъкмо мостътъ билъ готовъ, ударилъ дъждъ, та валѣлъ 15 дни:

Пакъ удари валовита Дрина,
Она ваља дрвље и камење,
И зелене под гранама јеле,
Под кулам' се јеле заставише,
Заставише, Дрину забентише.

12. Вилата отъ облакъ викнала на Раде, да навлѣзе съ конь и съ брадва въ ржката и да изсече елитѣ. Направилъ това Раде, но коньтъ му не можалъ да излѣзе. Вилата пакъ му викнала, да хвърли топора въ водата. Като излѣзълъ, той поставилъ такъвъ надписъ:

— Ћуприја је Миљутина краља.
И ђеце му Стоје и Остоје . . .
А остаде на води ћуприја
Како тадај, тако и данаске.[1])

Д. Ромънски версии.

I

(Негру-Вода и Маноилъ майсторъ.)

V. Alesandri, Balade adunate si îndreptate. Яшъ 1852—1853, II, 1. — Срв. указанията за други издания у L. Sainean, Revue de l'Hist. des Religions LXV, 372. — Пѣсеньта има 343 стиха.[2])

1. Негру-Вода върви край р. Арджешъ съ 9 майстори, и Манолъ десети, надъ всички. Тѣ избиратъ мѣсто за единъ монастиръ. Срѣщатъ едно овчарче, което си свири дойна, и го питатъ, не е ли виждало въ лѣщака захванатъ и недовършенъ зидъ. То е виждало, и ги опжтва. Стигнали тамъ, князьтъ поржчва на майсторитѣ да работятъ бързо, за да издигнатъ монастиръ, какъвто нѣма на свѣта, като имъ обѣщава богатство и болрски чинъ; ако ли не — ще ги зазида живи въ основитѣ.

[1]) Споредъ другъ вариантъ, Босанска вила 1888, № 11, стр. 174—175, срв. Сырку. Журналъ Мин. Нар. Просв. CCLVII (1890), 155—156, Раде зазидалъ братъ и сестра Стоя и Остоя, али Остоя била брѣменна, и когато я зазидали, млѣкото бияло та се втвърдявало по каменетѣ. На това млѣко се приписва днесъ цѣлебна сила, пиятъ го женитѣ, за да иматъ млѣко.

[2]) Срв. прѣводитѣ у V. Alexandri, Ballades et chants populaires de la Roumanie. Paris 1855; W. v. Kotzebue, Rumänische Volkspoesie. Berlin 1857; A. Franken, Rumänische Volkslieder und Balladen. Danzig 1890; J. K. Schüller. Kloster Argisch. Hermannstadt 1858. По прѣводъ на J. Brun печата баладата и Leo Claretie. La Roumanie intellectuelle contemporaine. Paris 1912. 125—131.

2. Майсторитѣ обтѣгатъ връвь, мѣрятъ, копаятъ и почватъ да зидатъ; ала изграденото денѣ се срутва нощѣ: така първия, втория, третия, четвъртия день. Князътъ се чуди и ги мъмри, и пакъ ги заплашва съ взиждане. Тѣ треперятъ. Манолъ лѣга да поспи въ лѣтния день и има чуденъ сънь: гласъ отъ небето му казва, че всички усилия сж напразни, докато не вэидатъ първата жена, съпруга или сестра, която на зараньта утрѣ ще донесе гозба. Манолъ обажда на другаритѣ си, и прѣдлага да се закълнатъ за пазене тайна и за изпълване тайнствената поржка.

3. На зараньта Манолъ се събужда, качва се на скелята и разглежда далеко въ полето. Вижда, че иде собствената му жена, съ ядене и вино. Ужасенъ и съ помжтенъ погледъ, той пада на колѣнѣ и моли Бога, да даде дъждове и силни потоци, които да спратъ жена му. Богъ послушва молбата му, ала нищо не може да я спре. Тогава Манолъ пакъ моли, за вѣтрове, които да прѣкършатъ дървета, да прѣвърнатъ планини; ала и това не спира жената, която все наближава и наближава.

4. Майсторитѣ се радватъ, кога тя дохажда, а Манолъ, прѣгръщайки я, качва я на зида и и поржчва да се смѣе, докато я взида. Той работи, зазижда и до глезенитѣ, и тя все се смѣе. Ала кога зидътъ стига до колѣнѣтѣ и, тя почва да плаче: „Стига, Маноле, зидътъ ме притиска!“ Манолъ мълчи и работи, и зидътъ стига до нѣдрата ѝ. Тя плаче: „Стига, Маноле, зидътъ притиска дѣтето ми, гърдитѣ ме болятъ отъ млѣко!“ Манолъ пакъ продължава, и зидътъ достига до очитѣ ѝ, свръхъ главата ѝ; тя изчезва, и едва се счува гласътъ ѝ: „Маноле, Маноле, майсторъ Маноле! Зидътъ ме притиска, животътъ ми гасне.“

5. Негру-Вода иде край Арджешъ, да се моли въ монастиря, равенъ на който нѣма. Като го вижда, развеселява се и казва: Кажете ми, майстори, бихте ли могли да ми построите другъ монастиръ, по-голѣмъ и по хубавъ? Десетьтѣ майстори отговарятъ: Нѣма други майстори на свѣта като насъ, ние можемъ . . . Князътъ се замисля, и внезапно заповѣдва да съборятъ скелята, съ майсторитѣ горѣ. Но тия бързо си направятъ крилѣ отъ дъски и полетяватъ. Ала кога да полети самъ Манолъ, чува сподавения гласъ на жена си, който стене и плаче: „Студениятъ зидъ ме притиска, тѣлото ми се кжса, гърдитѣ ми изнемогватъ, животътъ ми гасне.“ Манолъ поблѣднява при тия думи, духътъ му се размжщва, всичко се върти прѣдъ очитѣ му, и той се сгромолясва долу. Тамъ, дѣто пада, избликва изворъ съ бистра горчиво-солена вода: вода, примѣсена съ горчиви сълзи.

II

(Обстойна редакция.)

G. D. Teodorescu, Poesii populare române. Bucuresci 1885, 460—470. — Записана въ Браила; 824 стиха.

Това е разширена редакция на първата пѣсень, както я знаятъ разни лаутари (народни пѣвци въ Ромъния). Спор. бѣлѣжката на L. Saineau, Revue de l'Histoire de Religions XLV, 376, отмахнемъ

ли честитѣ повторения и новитѣ подробности, „cette version n'offre aucune différence reelle." Отъ новитѣ подробности ще изтъкнемъ само 1. Майсторитѣ („nouĕ mesterĭ marĭ şi Manole ḑece") се кълнатъ въ хлѣбъ, соль и светитѣ икони, че ще зазидатъ първата отъ тѣхнитѣ невѣсти, която дойде; всички изневѣрватъ и обаждатъ, само Манолъ не обажда. 2. На заранньта Манолъ самъ пише на своята невѣста Caplea, да му донесе обѣдъ. 3. Като я вижда, че пристига, майсторътъ моли Бога („Dómne sfinte, Dómne milostive"), да й прати насрѣща храсте, послѣ страшна вълчица, най-сетнѣ голѣмъ скорпионъ, та да не стигне.

III

Малка-Влахия и Олтения.

Три варианта отъ Малка-Влахия и Олтения, у Gr. G. Tocilescu, Materialuri folkloristice. Buc. I (1900), 18—28, — вж. за тѣхъ L. Sainean, ц. с. 377, — съдържатъ 345, 340 и 395 стиха и се отклоняватъ съвсѣмъ малко отъ прѣдходния вариантъ.

IV

Трансилвания.

A. Wellmer, Ueber Land und Meer 1874, № 36. Срв. R. Köhler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder. Berlin 1894, 42.

Спор. тоя значително по-късъ вар., зидоветѣ на замъка Баркань постоянно се рутятъ нощѣ. Ангелъ обажда на масторъ Маноила, че трѣбва да се зазида първата жена, която донесе обѣда. Отъ деветьтѣ майстори само Маноила не обажда тайната на жена си, и тая била вградена. Тогава замъкътъ се задържалъ и издигналъ. Понеже нѣма стълби за слизане, майсторитѣ скачатъ и си счупватъ вратоветѣ. Само благочестивиятъ Маноила остава читавъ.

V

Маджарска прѣработка.

Тя почива на ромънска пѣсень отъ Трансилвания и се отнася къмъ крѣпостьта Дева, разположена на една стръмна скала въ западно Седмиградско. L. Aigner, Ungarische Volksdichtungen.² Budapest 1873, 82. Срв. J. de Néthy, Ballades et chansons populaires de la Hongrie. Paris 1891 („La Femme du maçon"); и указ. у R. Kohler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder. 43.

1. Дванайсеть майстори градятъ Дева, ала „каквото тѣ изградятъ до обѣдъ, събаря се до вечерьта, и каквото изградятъ до вечерь, събаря се до заранньта."

2. Съвѣтватъ се и рѣшаватъ: която отъ женитѣ имъ първа дойде, нея да хвърлятъ въ огъня и да смѣсятъ праха ѝ съ цементъ, за да се изгради Дева. Дохажда на кола женатя на първия майсторъ, Келеменъ

(Климентъ), безъ да я спира ни дъждъ, ни вѣтъръ, които плашатъ коларя и потвърдяватъ лошия му сънъ (— че се удавило въ кладенеца дѣтето ѝ).

3. Когато я съглежда, мжжъ ѝ моли Бога, да счупятъ конетѣ нозѣтѣ си, ала жена му пристига читава и поздравява майсторитѣ. Келеменъ ѝ открива, какво ѝ се готви. Тя иска тогава да си вземе прошка отъ приятелки и да цѣлуне сина си. Станало това, изгарятъ я.

4. Като се връща дома, Келеменъ бива запитанъ отъ сина си, гдѣ е майката. И когато тя не се връща, както обѣщалъ, дѣтето отива съ плачъ при Дева. Майката се обажда: „Камънетѣ ме притискатъ, не мога да поема дъхъ.“ Сърдцето ѝ се пуква, пада камъкъ, и въ праздницата остава дѣтето. —

Другъ единъ по-кжсъ — и сѣкашъ по-старъ — вариантъ на сжщата пѣсень[1]) казва: „Каквото нощѣ изградѣха, падаше денѣ“ — и обратно. Майсторъ Келеменъ прѣдлага да изгорятъ първата жена, що дойде съ гърне чорба на глава, за да я вградятъ въ основитѣ на Дева. Когато съглежда жена си, майсторътъ моли Бога, да прати насрѣща ѝ диви животни, за да я повърнатъ; и когато тя пакъ иде, — да прати градушка. Тя пристига въпрѣки това. Узнала рѣшението, тя казва: „Сторете, каквото сте рѣшили, щомъ животътъ ти съ менъ е станалъ нетърпимъ.“ Взиматъ ѝ ядене отъ глава и дѣте отъ ржка, вграждатъ я до колѣнѣ, а тя мисли, че се шегуватъ; вграждатъ я до коремъ — тя мисли, че е глупость; вграждатъ я до гърди — и тя повѣрвала. Тя успокоява дѣтето си, че ще го кърмятъ добри жени и приспиватъ птичкитѣ, що пѣятъ по клонетѣ. Дѣтето плаче за майка си до зараньта — и умира заедно съ баща си.

[1]) Aigner, Ungarische Volksdichtungen 161.

Глава V

Възникване, взаимно отношение и общъ характеръ на разнитѣ типове пѣсни

I. Общо потекло на балканскитѣ версии за вградена невѣста. — Хипотеза на Сырку за родината и старината имъ. — Произволни критерии и несъстоятелни съображения. — Махалъ слѣдва въ всичко Сырку. — Шайняну също не е свободенъ отъ прѣдубѣжденията и грѣшкитѣ на Сырку. — Три по-независими типа пѣсни: гръцки, сръбски и ромънски. — Естетическа теория за оригиналность на послѣднитѣ два типа. — „Варварщина“ на гръцкитѣ версии и „неразвитость“ на българскитѣ. — Заключението на Стоилова за гръцко потекло на мотива. — Българскитѣ пѣсни не копиратъ сръбски и ромънски оригинали. — Новитѣ издирвания установяватъ гръцки първообразъ на сроднитѣ пѣсни. — Характеръ на съвпаденията у разнитѣ народи и главни процеси въ развоя на поетическитѣ прѣдания.

II. Първенство на гръцкитѣ версии; тѣхното взаимно сходство. — Въ коя часть на Гърция никне прототипътъ? — Сравнение на версиитѣ: 1. число на майсторитѣ; 2. гради се мость (на Арта); 3. „денѣ се гради, нощѣ се руши;“ 4. майсторитѣ отчаяни; 5. необходимостьта да се вгради човѣкъ; 6. вграждане жената на първомайстора; 7. име на първомайстора; 8. душевното му състояние; 9. вѣсть до невѣстата по птиче; 10. невѣстата потегля; 11. тя поздравява майсторитѣ; 12. епизодътъ съ прѣстена; 13. какъ става взиждането; 14. окайване на невѣстата; 15. клетва; 16. особенни вставления. — Пѣсеньта отъ Епиръ най-близо до първообраза. — Формално-поетическа анализа на пѣснитѣ: размѣръ 8 + 7, късъ обемъ, бързо темпо, стилъ на гръцкитѣ балади. — Реални прѣдпоставки на творчеството и смисълъ на вграждането. — Жертвоприношение или създаване гений-покровитель на моста? — Обредно убийство за закрѣпване сградитѣ. — Легендата като ядка на пѣсенния мотивъ.

III. Българскитѣ версии и варианти. — Схематическо изображение на мотива: 1. Маноилъ майсторъ (името Маноилъ въ нар. поезия); 2. дружина отъ 3 братя, 9 майстори, 40 калфи, и т. н.; 3. гради се мостъ, кале, черкова и пр. (локализация и имена); 4. типично мѣсто „денѣ се гради, нощѣ се руши;“ 5. строи се по заповѣдь на царь; 6. майсторитѣ се „чудятъ и маятъ,“ какво да правятъ; 7. облогъ за вграждане първата невѣста (курбанъ-таласъмъ); 8. която имъ донесе ручокъ; 9. заричане да не обажда никой дома; 10. Маноилъ заръчва много работи на невѣстата си; 11. Струма, Тодорка и пр.; 12. покана къмъ етървитѣ; 13. отчаянието на Маноила; 14. епизодътъ съ прѣстена; 15. вграждането; 16. измѣрване сѣнката; 17. прѣдсмъртна просба; 18. епилогъ (сѫдба на невѣстата). — Размѣръ на пѣснитѣ: 5+5, 5+3, и др. — Родина и топография на пѣсеньта. — Какъ се шири и прѣобразува тя? — Сродни откъмъ идея или образи мотиви. — Самодива, чума, смърть градятъ градъ.

IV. Баладата за вграждане у аромънитѣ. — Потекло на албанскитѣ версии. — Характеръ на сръбскитѣ версии. — Първична основа на босненския вар. и сходството ѝ съ българскитѣ версии. — Имената Стоя и Стоина. — Историзация на пѣсеньта за моста на Дрина. — Вмъкване на мотива въ сръбската епическа традиция. — Ромънскитѣ версии: пѣвци и изложение. — Сходство съ българскитѣ пѣсни. — Прѣдания за строителя на одринската джамия Сюлеймание. — Маджарската пѣсень за крѣпостьта Дева.

V. Взаимно отношение на български и гръцки версии. — Прѣдишни мнѣния и критерии. — Процеси въ развоя на поетическитѣ мотиви. — Анализа и съпоставка на отдѣлнитѣ теми, епизоди и черти въ гръцкитѣ и въ българскитѣ версии. — Докази въ полза на гръцката праоснова. — Драматизъмъ, недоразвитость и бързи прѣходи въ гръцкитѣ пѣсни. — Епическа композиция на българскитѣ; двѣ групи варианти. — Завършена композиция на сръбскитѣ и излишна изчерпателность на ромънскитѣ. — Генеалогическа схема на балканскитѣ версии. Субективни норми за художественитѣ имъ достоинства.

I

Въпросътъ за потекло, сходство и отлики на приведенитѣ балкански пѣсни за вградена невѣста се е рѣшавалъ до сега принципиално въ смисълъ, че тукъ непрѣмѣнно имаме работа съ единъ единственъ първиченъ типъ, никналъ на опрѣдѣлено мѣсто, който добива голѣма популярность и, въ зависимость отъ условията на устното прѣдаване въ разнитѣ срѣди, мѣни се повече или по-малко, всѣкога пазейки обаче нѣщо отъ праформата на поетическата тема. Между мнѣнията, изказани по този поводъ, по-сериозно внимание заслужватъ тия на Сырку, Шайняну и Стоилова,[1]) бидейки само тѣ подкрѣпени съ нѣкакви факти и съображения.

Излизайки отъ босненската пѣсень за моста при Вишеградъ, Сырку разглежда по редъ познатитѣ нему варианти отъ нашата балада въ сръбската, българската, ромънската, аромънската, албанската и гръцката народна поезия, за да дойде до слѣднитѣ заключения:

1. Най-разпространена е баладата за вградена невѣста у гърци и у сърби, но „развитъ или разработенъ“ е сюжетътъ само у сърби и куцовласи.

2. Сравнението не позволява да се мисли пѣсеньта възникнала на почвата на гръцката народна поезия, и по-скоро сочи вѣроятно да е дошла тя тукъ отъ вънъ.

3. „Въ настоящее время едва ли можно рѣшитъ вопросъ: гдѣ возникла первоначально эта баллада, у сербовъ или румыновъ?“

Тѣзи заключения на Сырку[2]) почиватъ на нѣкои прѣдпоставки, които трѣбва да бѫдатъ изрично отбѣлѣзани. Така, като констатира, какъ и въ петьтѣ гръцки варианти сюжетътъ билъ все „неразвитъ“ и какъ все оставало тамъ нѣщо „недоизказано“, той намира, „что пѣсня забывается, что много изъ нея выпало и даже измѣнено“. Методологически той подържа възгледа: „Цѣльная народная пѣсня не любитъ неясностей, неопрѣдѣленностей, недомолвокъ: въ ней все сказано, все объяснено“. Ето защо той не смѣта за „прѣувеличено“, ако каже: „Эта

[1]) Работата на Kurt Schladebach, въ I. Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache (1894), не ми е позната прѣко, ала едва ли тя допринася нѣщо за разрѣшаване на въпроситѣ, що ни занимаватъ. Въ нея нѣма нито новъ материалъ, нито самостойни схващания. Gustav Meyer, въ една критическа бѣлѣжка на Indogermanische Forschungen V (1895), Anz. 72, я намира твърдѣ слаба, като казва: „der Verf. ist nicht weit über die trefflichen Darlegungen von Syrku in ЖМНПр. 1890. февр. 310 ff. hinausgekommen“. Ако Сырку подържа толкова прѣвратни възгледи и постѫпи тъй неметодично, можемъ да си прѣдставимъ колко по-неблагонадежни отъ неговитѣ „treffliche Darlegungen“ ще сѫ издирванията на Шладебаха. Нищо особено не съдържатъ и краситѣ бѣлѣжки за нашия мотивъ у K. Dieterich, въ Zeitschrift d. V. f. Volkskunde XII (1902), 150—152, основани на оскѫденъ материалъ и главно на изложението у Шладебаха. Нека споменемъ още, че стариятъ О. Буслаевъ, Историческіе очерки русс. нар. словесности и искусства I (1861), 301 нт., сближава въ особена статия „Сказаніе новой Эдды о сооруженіи стѣнъ Мидгара и Сербская пѣсня о построеніи Скадра“, като открива въ послѣдната нѣкакъвъ „древномитически“ мотивъ отъ врѣмето, когато народитѣ напускатъ скотовъдския и номадски бить, за да градятъ крѣпости и градища.

[2]) Вж. стат. му за „Glasnik Zemalj. muzeja“ I (1889), въ Журналъ Мин. Нар. Просв., ч. CCLXVII (1890), 344, 346. Статията-критика е отпечатана и отдѣлно: Научный Боснійскій Журналъ („Баллада о построеніи мостовъ“). СПбгъ 1890, 71 стр.

форма пѣсни прѣдставляетъ или недоразвившійся мотивъ, такъ какъ почва ея была не греческая народная поэзія, или только жалкій, но все-таки странный обломокъ цѣльной пѣсни."[1]) Като изтъква по-нататъкъ липсата на увода и на имена за мѣстата, гдѣто става дѣйствието, както и немотивираната поява на птицата въ критския вар., — все като бѣлѣгъ за неразвита разработка на сюжета. — Сырку изтъква една интересна подробность, чужда на другитѣ варианти, именно: съчувствието на пѣвеца къмъ личностьта на жертвата, прѣдставена съ отсѣнка на благородство и цѣнность, при което мъжътъ е нареченъ прѣзрително σκύλος (куче). „Выраженіе такого сочувствія показываетъ, по моему разумѣнію, на позднѣйшія добавленія въ балладѣ . . . Такъ или иначе, но по тѣмъ довольно жалкимъ остаткамъ, которые представляютъ какъ эта баллада, такъ и предыдущія, можно заключить, что мы имѣемъ дѣло съ обломками большой баллады, въ родѣ тѣхъ, какія представляютъ южно-славянская и румынская народная поэзія".[2])

Българскитѣ пѣсни Сырку е наклоненъ да смѣта за вториченъ продуктъ на балканската народна поезия, именно за влияние на сръбскитѣ и ромънскитѣ пѣсни. Въ вар. отъ Разградско той вижда сходства съ куцовлашката и гръцката пѣсень, а въ прѣданието, използувано отъ П. Ивановъ за баладата му „Павле Кьопрюсю на Марица" — „нѣкоторое отраженіе сербской пѣсни", при което „интересното" било, че „сюжетъ взятъ изъ боснійской пѣсни „Zidanje ćuprije u Višegradu", а мотивъ — изъ другой пѣсни: „Зидање Скадра"; иначе говоря, основа — изъ одной редакціи, а обликъ — изъ другой". И, успоредно съ тази странна амалгама на заемкитѣ, Сырку открива, че много епизоди въ българското прѣдание били мотивирани „совершенно прозаично".[3])

Колкото произволни сѫ критериитѣ на Сырку, толкова несъстоятелни сѫ съображенията и изводитѣ му. Удивително е, какъ проблемътъ за потекло и родство на мотивитѣ добива у него едно освѣтление, което стои въ разрѣзъ съ най-простото наблюдение, рѫководено отъ здравия разумъ. И ако трѣбва да търсимъ обяснение за прѣдвзетата мисъль досѣжно родината на нашата балада, както и за своеобразнитѣ норми върху развоя на пѣсенната традиция, трѣбва да посочимъ единичко на твърдѣ слабата подготовка на автора за разрѣшаване голѣмитѣ въпроси отъ живота на южнославянската народна поезия. Да бѣше малко повече запознатъ съ самия материалъ и що-годѣ ориентиранъ въ научнитѣ трудове върху европейския и руско-славянския фолклоръ, той не би ималъ смѣлостьта да подържа хипотези, които явно противорѣчатъ на истината. Защото, погледнато правилно, непрѣдубѣдено, не може да има никакво съмнѣние, че тъкмо „първоначалнитѣ" сръбски и ромънски версии се оказватъ най-нови, а „недоразвитата и разложена" гръцка пѣсень — най-стара и, въ извѣстенъ смисълъ, прототипъ на всички останали. И ако гръцката

[1]) П. А. Сырку, Журн. М-ва Нар. Просв., ч. CCLXVII, 316.
[2]) Сырку, ц. ст. 324.
[3]) Сырку, ц. ст. 337, 315.

пѣсень не длъжи нищо на външно влияние, още по-малко българската може да се разглежда като отражение на сръбската или на ромънската, тъй като и по мотивъ и по обработка послѣднитѣ се издаватъ като късни формации, възможни само при сѫществуването на нѣкои български версии. Подъ всѣка критика пъкъ е прѣдположението за кръстосване въ нашата тракийска версия на „сюжетъ“ отъ една сръбска пѣсень и на „мотивъ“ отъ друга сръбска пѣсень; такава механичность на компилирането е съвършено чужда на народния пѣвецъ, и специално тукъ тя сѫществува само въ въображението на наблюдателя.

Въ своя общъ очеркъ, посветенъ на славянския епосъ, чехскиятъ ученъ Махалъ се спира доста дължко и на нашия мотивъ, прѣдавайки главно съдържанието на нѣкои южнославянски версии. Махалъ причислява пѣсеньта за вграждане къмъ „митическитѣ“ мотиви и вижда въ самото вграждане обикновена жертва.[1]) Приемайки, че сходството на версиитѣ у балканскитѣ народи указва на общо потекло, той не се рѣшава да изкаже прѣдположение за първородината: само кога се събере повече материалъ, ще може, споредъ него, да се говори за приоритетъ на пѣснитѣ. Инакъ Махалъ слѣдва изцѣло възгледи и изложение у Сырку, безъ да сѫди самостоятелно за каквото и да било.

Шайняну сѫщо не е свободенъ отъ прѣдразсѫдъцитѣ и грѣшкитѣ на Сырку, ала показва сравнително повече усѣтъ за процеситѣ на народнопоетическото творчество. Той не вниква само достатъчно прозорливо въ взаимното отношение на балканскитѣ версии и съвсѣмъ не познава българскитѣ пѣсни за майсторъ Манолъ, взимайки за основа на съпоставкитѣ си пѣсеньта Миладиновъ № 404 (навѣрно споредъ прѣвода на G. Rosen), която обаче не спада къмъ нашия кржгъ въ тѣсенъ смисълъ. Споредъ него, разнитѣ стихотворни версии у балканскитѣ народи почивали върху „една и сѫща основна идея“ (la meme donnée fondamentale), само че живостьта и богатството на въображението придавали на общата основа най-голѣмо разнообразие на формулитѣ. „Откъмъ хубость и относителна оригиналность първо мѣсто заематъ сръбскитѣ и ромънскитѣ версии; българскитѣ пѣсни (отъ тѣхъ Шайняну знае, основавайки се главно на Сырку, само 3—4), поради своята несвързана (décousue) форма, правятъ впечатление на отдѣлни отломки (fragments détachés); албанскитѣ прѣдания сѫ блѣди подражения на гръцкитѣ или сръбскитѣ балади; а македоно-ромънското е почти буквална репродукция на една отъ новогръцкитѣ версии; маджарскитѣ варианти сочатъ да сѫ ехо отъ ромънската балада, когато новогръцкитѣ версии, поради извѣстни характерни черти, заематъ едно по-специално мѣсто въ тази цѣлость на поетическитѣ продукции.“[2])

Изложилъ съдържанието на новогръцкитѣ версии, които били „най-многобройни и най-любопитни“, Шайняну навежда по редъ аромънскитѣ,

[1]) J. Máchal, O bohatýrském epose slovanském (1894), 46—62.

[2]) L. Saineau, Revue de l'Histoire des Religions, t. XLV (1902), 360—361.

ромънскитѣ (които се отличавали една отъ друга само по форма, по „пълнота на подробноститѣ и поетизация на очертанията“), сръбскитѣ (отъ които оная за основаването на Шкодра прѣдставяла, подобно на ромънската версия, „най-щастливъ образецъ за поетическа обработка на легендата“), албанскитѣ (които не съдържали „ни една оригинална черта“ и образували „компромисъ между гръцкитѣ и сръбскитѣ данни на легендата“), българскитѣ (които, макаръ и да притежавали свои „частни черти,“ нѣмали „истинска оригиналность“), и най-сетнѣ маджарскитѣ. Въ края на разбора си, той дохажда до такъвъ положителенъ резултатъ:

Въ групировката на версиитѣ отъ пѣсеньта за майсторъ Манолъ могатъ да се различатъ „три типа, повече или по-малко оригинални, повече или по-малко независими: гръцки, сръбски и ромънски типъ.“ Отъ първия типъ произтичатъ, отъ една страна, аромънската пѣсень, отъ друга—циганската; албанскитѣ варианти, поради смѣсицата си отъ гръцки и сръбски елементи, образуватъ прѣходъ между първия и втория типъ. „Къмъ сръбския типъ възлизатъ нѣкои отъ българскитѣ версии, когато други пъкъ, както и цѣлата маджарска редакция, се доближаватъ по-скоро до ромънския типъ.“ Отъ всичко това се налага заключението, че въ източна Европа, или най-малко на Балкански-полуостровъ, има едно обращение на традиционнитѣ материали, нѣкакво прѣсаждане на поетическитѣ сѣмена и плодове. Прѣнасянето на духовнитѣ продукти става по устенъ пѫть, чрѣзъ активното посрѣдство на циганскитѣ музуканти: ромънскитѣ л а у т а р и пропѫтуватъ, като скитници-артисти, всички провинции на старата турска империя и намиратъ навредъ радушенъ приемъ. Връщайки се къмъ пѣснитѣ-типове, Шайняну открива между сръбски и ромънски версии „много точки на контактъ и на удивително сходство въ хода на дѣйствието,“ ала „голѣмото разпускане (diffusion) на еднитѣ и другитѣ, дълбокиятъ поетически духъ, що ги одушевява, и народностниятъ отпечатъкъ, що ги различава, правятъ смѣло всѣко прѣдположение за заемане или за по-далечно потекло.“ Сръбска и ромънска версия „се различаватъ отъ гръцката балада за моста на Арта не само по тъкань (trame), но и по общъ психологически развой (allure) на цѣлото,“ защото въ гръцката версия има нѣкаква „нечувана, странна звѣрщина“ (brutalité), която се срѣща и въ приказкитѣ на този народъ и която прави да изпъква толкова по-явно „нѣжната мекость“ (la grâce tendre) на поетическата концепция у сърби и у ромъни.[1])

Както се вижда, Шайняну слѣдва въ общи линии възгледитѣ на Сырку. Той възприема отъ него както естетическата теория за първенство на сръбската и ромънската версия, безъ да може да рѣши окончателно, коя отъ двѣтѣ е първоизточникъ на цѣлия кржгъ пѣсни у балканскитѣ народи; така и техническия критерий, да смѣта за вторично, разложено и разнищено всѣко поетическо прѣдание, което има по-фрагментарна форма и по-непъленъ очеркъ на дѣйствието. Отъ това становище

[1]) L. Sainean, ц. ст. 394 - 395.

той изпитва нѣкакво недоумѣние, какъ да свърже гръцката „варварска“ версия съ високо-художественитѣ версии на сърби и на ромъни, щомъ трѣбва да се намѣри нѣкаква обща основа за сходнитѣ балади на балканскитѣ народи, и възприема убѣждението, че българската версия възпроизвежда отчасти сръбски, отчасти ромънски оригинали, бидейки тя „понеразвита,“ „по-откъслечна“ и по-съкратена отъ тѣхъ. Че художествената стойность на една пѣсень не може да бжде мѣрило за нейната относителна, а още по-малко за нейната абсолютна оригиналность, и че простотата и фрагментарностьта на фабулата не е непрѣмѣнно свидѣтелство за единъ периодъ на отпадъкъ въ поетическата традиция, а слѣдователно и за късно потекло или за зависимость отъ чужди оригинали, — това едвали може да бжде оспорвано отъ добритѣ познавачи на народната пѣсень, особено пъкъ кога се изучатъ отблизо всички версии на мотива за вградената невѣста. Нека забѣлѣжимъ още, че, правъ колкото се отнася до скитнишкия характеръ на мотива, Шайнану твърдѣ прибързано обявява за единички агенти на прѣнасянето циганитѣ-лаутари въ Ромъния. Тѣзи съврѣменни жонгльори не играятъ въ сжщность такава голѣма роля при ширенето на народно-поетическата традиция на Балкански полуостровъ, и носители на саги и пѣсни — било въ една народностна срѣда, било при транснационалната миграция — се явяватъ и други категории лица, както ще видимъ послѣ.

Много по-близко до истината е несъмнѣно г. А. П. Стоиловъ, когато, — безъ да прави обстоенъ разборъ на разнитѣ версии, ала подобрѣ запознатъ съ общия характеръ на международнитѣ общувания въ областьта на фолклора въ югоизточна Европа, — дохажда до това заключение относно родината на мотива: „Баладата за зазиждане живи люде въ основитѣ на нови градежи въ поезията на балканскитѣ народи е отъ гръцки произходъ. Слѣд. гръцкитѣ варианти сж прототипъ на българскитѣ, сръбскитѣ, румънскитѣ и албанскитѣ.“ [1])

Г. Стоиловъ е вече a priori наклоненъ да смѣта Гърция за родина на нашия мотивъ, понеже въ културното взаимодѣйствие на балканцитѣ „надмощие е ималъ онзи народъ, който съ своята напрѣднала култура е можалъ да влияе на другитѣ.“ Както българитѣ, тъй и другитѣ тѣхни съсѣди сж се влияли въ живота си главно отъ гърцитѣ: „Това не се нуждае отъ никакви докази.“ Стане ли дума за нѣкой скитнишки поетически мотивъ у тѣхъ, ние „трѣбва да се взираме въ живота на гърцитѣ.“ Ала, отнасяйки се критически къмъ въпроса за заемане въ всѣки отдѣленъ случай, ние ще откриемъ и „нѣща, които пъкъ гърцитѣ сж заели отъ славянитѣ, прѣдимно отъ българитѣ.“ [2]) Къмъ този родъ общи разбирания, прилагани дедуктивно за веществото, що ни занимава, у г. Стоилова дохождатъ и нѣкои съображения, изведени по индуктивенъ пжть.

---

[1]) А. П. Стоиловъ, Периодич. Спис. LXIII (1902), 210.
[2]) А. П. Стоиловъ, ц. ст. 210 нт.

Той съпоставя, именно, „типичнитѣ елементи“ на баладитѣ у разнитѣ народи, за да установи, че тѣ сж отъ грѫцки произходъ. Обаче тѣзи съпоставки не сж пълни и изводътъ за първичность на грѫцкитѣ версии не е достатъчно ясно и убѣдително обоснованъ. Г. Стоиловъ възстава противъ твърдението на Сырку, че българскитѣ балади сж образувани отъ срѫбскитѣ и ромѫнскитѣ. „Освѣнъ наведенитѣ паралели, многото варианти у насъ. сж явенъ доказъ за прѣдимството имъ прѣдъ ромѫнскитѣ и срѫбскитѣ варианти.“ Да бѣше вѣрно мнѣнието на Сырку, трѣбвало би да очакваме, че най-много варианти у насъ ще има отъ мѣста, погранични на Сърбия. Въ дѣйствителность, такива намираме тамъ много малко, а въ сборника на Д. Мариновъ, Жива Старина, не се срѣща дори единъ вариантъ.[1])

Това е вѣрно. По причини, които не могатъ да се турятъ въ вина на г. Стоилова, статията му не разглежда по-обстойно поетическата традиция на балканскитѣ народи, и специално повѣрията и обичаитѣ, които споредъ менъ мотивиратъ въ зародишъ пѣсеньта за вграждане, давайки ни истинския ключъ за разбиране поетическата идея, той е оставилъ безъ надлежното внимание.

Слѣдъ тѣзи бѣлѣжки за опититѣ на прѣдходницитѣ, ще мина къмъ собствени наблюдения върху взаимното отношение на изложенитѣ версии и върху начина на тѣхното образуване, при което отъ напрѣжъ трѣбва да изтъкна, че главниятъ ми интересъ е усрѣденъ върху възникване и обособяване на българскитѣ варианти. За да бѫде ясно това, което искамъ да докажа постепенно, ще изпрѣваря разбора и разясненията си, като изтъкна още въ самото начало единъ моментъ отъ крайния резултатъ. Приемайки, именно, че първообразътъ на поетическото прѣдание за вграждане трѣбва да се търси прѣди всичко у гърцитѣ, азъ съмъ убѣденъ, какво сходството между балканскитѣ версии се дължи не всѣкога на прѣки заемки и на генетическа зависимость, а на подсѣщане чрѣзъ прозаически саги, въ едни случаи, и на самостойни народностни импровизации възъ основа на общоизвѣстнитѣ повѣрия, въ други случаи. И ако г. Стоиловъ признава: „какъ е вървѣлъ пѫтьтъ за разпространението на нашата балада отъ гърцитѣ у другитѣ балкански народи, не можемъ да кажемъ съ достовѣрность“,[2]) — сега трѣбва да се каже: макаръ да е вече ясна миграцията на баладата, такъвъ пѫть, като една яко скопчена и навредъ уловима верига отъ посрѣднишки варианти, не може да се търси, тъй като, редомъ съ несъмнѣната транслокация на стихотворни и прозаически версии отъ единъ народъ у други, върви спонтанното създаване на поетически разкази, за които отправна точка въ грѫцкия фолклоръ напразно ще се дири. Разклоненията на единъ единственъ основенъ мотивъ, намѣрилъ у разни народи твърдѣ различна разработка, — която обаче не заличава неговитѣ конститутивни елементи, — и никналитѣ въ пълно уединение, съвсѣмъ независимо отъ чужди влияния, прѣдания, чиято тема показва допирни точки съ оня

[1]) А. П. Стоиловъ, ц. ст. 203.
[2]) А. П. Стоиловъ, ц. ст. 212.

мотивъ, се сближаватъ и кръстосватъ върху почвата на еднаквитѣ обредно-магически прѣдстави на балканския югъ, за да породятъ единъ кржгъ пѣсни, общо за които е по нѣкога само най-суровото фолклорно вещество. Нататъкъ, вариантитѣ се подлагатъ на сжщитѣ процеси на попълване (амплификация), опростяване (симплификация) и прѣобразуване (трансформация), каквито знае всѣка народнопоетическа фабула. Съ огледъ къмъ художествената страна на развоя, пѣснитѣ изпитватъ подобрение (усъвършенствуване) или поквара (разрушение), а съ огледъ къмъ посоката на изображението тѣ се движатъ ту по пжтя на реализма, ту по тоя на фантастиката.

II

По всичко сждено, палмата на първенство въ създаването на балканскитѣ балади за вградена невѣста се пада именно на гърцитѣ, макаръ Сырку и Шайняну и да не могатъ да се примирятъ съ една такава хипотеза, имайки прѣдъ очи всичко недоизказано и недоразвито на формата и нѣкои „варварски" подробности на съдържанието въ грѫцкитѣ версии. Въ полза на прѣдположението ни говори тъкмо това естество на мотива, тъй като, въпрѣки опия изслѣдователи, грубостьта на прѣдставитѣ и фрагментарностьта на изложението отличаватъ обикновено версиитѣ, които се осланятъ непосрѣдствено на една дѣйствителность въ миналото, току-що станала, като прѣкъ опитъ или като слухъ и украсена мълва, отправна точка на една поетическа импровизация. Наблюденията надъ нови пѣсни, никнали въ историческо врѣме, като ехо на прѣсни случки, доказватъ съ очевидность, че първитѣ опити да се отлѣе прѣдметътъ на разказа въ поетическа форма се отличаватъ всѣкога съ извѣстна непълнота и извѣстни скокове въ развоя, и едва по-къснитѣ спокойни обработки, обикновено въ устата на други пѣвци, не на авторитѣ, показватъ сравнително по-голѣма издържаность, по-подробна мотивировка и по-голѣма закржгленость. Живостьта на нагледитѣ у първия пѣвецъ води къмъ извѣстна нервность на тона; при това той е толкова по-малко нуденъ къмъ епиченъ стилъ, къмъ подробности, че всички слушатели знаятъ реалната основа на фабулистиката и иматъ нужда само отъ загатване, отъ емоциониране чрѣзъ пѣяното слово. Отъ тамъ и това прѣдпочитане на драматическата смѣна въ сцени и рѣчи, това несъзнателно избѣгване на съединителни мѣста отъ описателенъ и разказвателенъ характеръ. Отпращайки читателя къмъ общитѣ си наблюдения надъ стилъ и поетика на народната пѣсень, развити другадѣ,[1]) азъ смѣтамъ за напълно оправдано въ случая, да се взима всичко дефектно и покварено въ очитѣ на прѣдишнитѣ изслѣдователи като бѣлѣгъ на по-голѣма старина, а слѣдователно и на оригиналность въ поетическата концепция.

Въ полза на това мнѣние говори и голѣмото взаимно сходство на почти всички грѫцки версии, каквото не се открива другадѣ, — освѣнъ

[1]) М. А., „Фолклоръ отъ Еленско", СбНУ. XXVII. София 1913, 21 пт., 41.

когато се сравняватъ твърдѣ близки по мѣсто на записването варианти, явно никнали отъ единъ първообразъ. Не само че гръцкитѣ версии се отличаватъ съ голѣма простота на мотива, но тѣ си приличатъ много една на друга и по силата на факта, че възлизатъ къмъ единъ единственъ изворъ, родина на който е самата Гърция. Гдѣ точно възниква нашата балада, въ коя область на гръцката рѣчь, не може да се каже съвсѣмъ сигурно, докато не се изучатъ повече гръцки текстове. Възъ основа само на шесть варианта (тия отъ Трапезундъ, Критъ, Косъ, Тесалия, Занте и Корфу), Карлъ Дитерихъ е наклоненъ да брои коския за донесенъ отъ Критъ, а тукъ пъкъ, както и по-нататъкъ, той вѣрва да е прѣсаденъ мотивътъ отъ Корфу или отъ Занте, гдѣто била и първородината му. Вещнитѣ или езикови критерии, които ще сѫ го рѫководили въ случая, не сѫ обаче, изтъкнати, и външно всичко се гради върху „относителната пълнота“, взимана изобщо за признакъ на по-голѣма старина, нежели „скъсената“, „обезобразената“ или „разширената“ форма. При това Дитерихъ смѣта критския и коския вариантъ за „източногръцка“ версия, въ противоположность на „западногръцката“, застѫпена отъ всички останали варианти.[1]) Безъ да намираме оправдание за такова дѣлене на редакциитѣ, ние ще видимъ послѣ, че е вѣроятенъ единъ сѣверозападенъ първообразъ, който по съображения, които ще отбѣлѣжимъ, би могълъ да се съглежда най-добрѣ въ пѣсеньта отъ Епиръ.

На голѣми трудности се натъква — и почти е невъзможно — рѣшението на въпроса за епохата на пѣсеньта. Правдоподобно сочи, да бѫде баладата поне съ нѣколко вѣка стара; ала кога тя е никнала и отъ какви особени битови или фантастични прѣдпоставки, това не може да се опрѣдѣли. Сигурно е само едно: — че упоритата народна вѣра въ духове на рѣки и на мѣста, стихии, както и общото убѣждение, какво трудната сграда би се задържала, ако се намѣри човѣкъ за таласъмъ, достатъчно мотивиратъ довѣрието на пѣвеца-авторъ къмъ истинностьта на изложената случка, макаръ тя да е схваната отъ поетическата мълва въ стила на традицията и да не издава съ нищо нѣкаква житейска правда съ историческа основа.

Сравнявайки помежду имъ изнесенитѣ гръцки версии откъмъ елементи на фабулата и характерни подробности на развитието и изображението, както ги дава по редъ самата пѣсень, получаваме слѣдната картина:

1. Докато въ вариантитѣ отъ Критъ (VI), Косъ (VII) и Пелопонесъ (V) не е посочено числото на майсторитѣ и работницитѣ, въ тия отъ Корфу (III) и Занте (IV) имаме 45 майстори и 60 калфи, въ ония отъ Епиръ (I), Трапезундъ (IX) и Кападокия (XI) 1,000 майстори, въ вариантитѣ отъ Срѣдна-Гърция се явяватъ 1,400 майстори и 60 калфи, въ другъ отъ Кападокия (X) 42 майстори, въ единия

[1]) K. Dieterich, Sprache und Volksüberlieferungen der südlichen Sporaden. Wien 1908. 291, 366.

тракийски (XIII) 40 майстори, а въ другия (XIV) 1,000 майстори и 62 калфи. Само въ третия кападокийски (XII) тѣ сѫ 9 души. Тия числа мѫчно могатъ да бѫдатъ сведени къмъ една обща основа, и изглежда, че пѣвцитѣ въ разни краища избиратъ ту едно ту друго типично число на народната гръцка поезия. Числото 45 е твърдѣ обикнато въ Епиръ,[1] 1,000 е изобщо познато на гръцката поезия.[2]) Въ варианта отъ Косъ се говори специално за единъ майсторъ, на когото се паднало жрѣбието, и той е тъкмо „първомайсторътъ", както въ всички останали варианти.

2. Въ всички варианти се гради мостъ, и то, споредъ тия отъ Епиръ, Корфу и Занте, на рѣка Арта въ сѣверна Гърция; споредъ варианти отъ Срѣдна-Гърция — на рѣка Елада, що тече прѣзъ тая часть на Гърция и се влива до Термопилитѣ въ залива Зитуни; споредъ варианти отъ Критъ — на „черната" рѣка; споредъ варианти отъ Косъ — на рѣката при Антимахия; споредъ варианти отъ Кападокия — на рѣка Адана; споредъ варианти отъ Трапезундъ, Пелопонезъ и Тракия — на „космения" мостъ (τῆς Τρίχας τὸ γεφύρι, може-би първонач. собств. име: на рѣка Триха?) Въ два други варианта отъ Критъ и отъ Пелопонезъ, които не цитираме горѣ,[3]) събитието се свързва съ „треперливия мостъ" на една планинска рѣчица до Канея и съ „госпожиния мостъ" на рѣка Ладонъ. Мостътъ е означенъ ту съ прѣкото си название γεφύρι, ту пъкъ чрѣзъ по-общия терминъ καμάρα, „сводъ", „ракла", който важи не само за вида на градежа, но и изобщо за мостъ.[4]) Колкото голѣма е стабилностьта на прѣдставата за естеството на градежа, — навредъ е дума все за мостъ, — толкова различна е локализацията. Възъ основа на изнесенитѣ имена не може да се тегли никакво заключение относно първичното мѣсто (което сѫщеврѣменно би послужило и като доста сигурно указание за родината на баладата), защото навредъ пѣснитѣ прикрѣпятъ случката къмъ познати близки мѣста, и вариантитѣ издаватъ тутакси областьта си по топонимията. Отъ факта, че три пѣсни, записани въ близки краища, се съгласяватъ върху едно име, едва ли имаме оправдание да смѣтаме като първа локализация рѣката Арта. Симптоматично е всѣкакъ, че и аромънскитѣ варианти указватъ на тая рѣка. По това се обяснява лесно като заемка по съсѣдство, тъй като аромънитѣ около Пиндъ не сѫ далечъ отъ псевдоисторическата сцена на дѣйствието.

[1]) Срв. напр. началото на пѣснитѣ въ сборника отъ Епиръ, въ сп. Μνημεῖα, издание на Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος, Α' (1891), 80, 164.

[2]) Срв. таблицата у Д-ръ И. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 475.

[3]) Вж. съобщението у J. C. Lawson, Modern Greek folklore, 262.

[4]) Думата γέφυρα значи въ старогръцки първоначално насипъ, насланъ съ дървета пѫть (Deiche, Knuppeldämme), и едва слѣдъ Херодота добива значение на „мостъ". Подобно развитие има и слав. „мостъ", което вѣроятно прѣдстава ранна заемка отъ старонѣмското mast (Mast, Stange). То означава изпърво не изкуствени пѫтища прѣзъ ручеи и рѣки, а покрити съ дървета (т. е. пърте) пѫтища прѣзъ изобилнитѣ блата. O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde², 168.

3. Общо мѣсто за всички варианти, съ изключение на два-три, гдѣто опущението е навѣрно случайно, се явява обстоятелството, че **мостътъ се гради денѣ, а руши нощѣ.**

4. Въ петь варианта (I, III, IV, V, XI) **майсторитѣ, отчаяни, плачатъ и проклинатъ работата си**, що не спори, а въ другитѣ това психологическо указание липсува. Въ варианта отъ Занте (IV) е добавено, — очевидно като съвсѣмъ нова вноска, — че ако майсторитѣ плачатъ, работницитѣ пъкъ се радватъ, гдѣто минуватъ днитѣ (та печалбата ще трае).

5. Голѣмо разнообразие владѣе въ една твърдѣ интересна и важна за изслѣдването точка: кой подсѣща майсторитѣ, че е **необходимо да се вгради човѣкъ**, за да се задържи сградата? Въ едни варианти (I, II, V, VI, XIII, XIV) отъ срѣдния сводъ, отъ небето (XIII), или безъ да се казва отъ гдѣ, (златна) птичка се обажда „съ човѣшки гласъ" на майстори и калфи — и тая птичка е или просто птиче (πουλάκι) или славей; въ вар. отъ Корфу духътъ на рѣката, το στοιχειό, проговаря отъ десния сводъ; въ вар. отъ Трапезундъ таинственъ гласъ пита първомайстора, какво ще му обрекатъ, за да се изгради моста; въ вар. отъ Занте първомайсторътъ спи въ недѣля, на Великдень, и на сънь чува гласъ; въ вар. отъ Косъ и Кападокия (VII—VIII, X), безъ да се поменува по чия подкана, зидаритѣ хвърлятъ жрѣбие, (μπουλετή, τσακίσι, τζάκισμα), което се пада на майстора-ржководитель; и само въ единния вар. отъ Тракия (XIII) майсторитѣ правятъ „облогъ" да вградятъ жената, която първа дойде, при което всички обадили дома, а само Павли не обадилъ. Това условие — „която жена (на майсторитѣ) дойде най-рано, нея да турятъ въ темеля" — е вложено въ другия вариантъ отъ Тракия (XIV), гдѣто облогътъ-клетва се прави само, за да не се обажда дома, — въ устата на златното пиле, кацнало на камбаната. Изглежда, че то е вторично вмъкнато въ тая версия, възъ основа на облога между майсторитѣ, който сега става желание на самата птичка.

6. Порѫката (на птичка, на таинственъ гласъ на явѣ или на сънѣ, на стихия) не е съвсѣмъ еднаква навредъ. Докато въ шесть варианта тя се схожда дотолкова, доколкото се иска **вграждането на жената на първомайстора**, като условие наложено, въ вариантитѣ отъ Косъ, Трапезундъ и Кападокия първомайсторътъ като че ли има свобода на изборъ относно жертвата, що трѣбва лично самъ да даде. Тукъ той обсѫжда спокойно: дали да избере баща, дъщеря, майка, сестра, братъ или жена, и рѣшава, че трѣбва да се лиши отъ жена си, понеже жена (и по-хубава) ще намѣри всѣкога. Но това е, очевидно, късна вноска почиваща на студена спекулация, и първоначално сигурно майсторътъ е поставенъ отъ отвънъ прѣдъ неизбѣжната раздѣла съ жена си, като най-скѫпото сѫщество, което може да се даде отъ единъ мѫжъ за тъй важната цѣль, задържането на моста. Гласътъ на птичка или духъ изисква изрично не какъвъ да е човѣкъ, — най-малко такива хора, които поради недѫзи, или незавидно обществено положение, или

безъ отговорность при убийството, биха могли да бѫдатъ безъ много скрупули лишени отъ животъ (— сираче, вдовишко дѣте, чужденецъ, слѣпъ, куцъ, лудъ, глупавъ, незнаенъ пѫтникъ), — а скѫпата за първомайстора и красива негова жена. Тъкмо оня, който лично е отговоренъ за постройката, и който се наема да сломи разрушителната сила на рѣката, тъкмо той трѣбва да понесе данъка на удовлетвореното си честолюбие или на смѣлостьта си: да отнеме волно духа на жена си, — на тая, която е съединена по законъ, обичъ и ,нравственъ дългъ навинаги съ него и дѣцата му.

7. Само въ шесть варианта първомайсторътъ не е безличенъ фигурантъ, а носи опрѣдѣлено име: той се нарича въ Епиръ и Кападовия Яни (Γιάννη, Γιανάκη, отгдѣто и жена му се вѣстява като Яневица, Γιάνναινά), въ Пелопонезъ — Георги (жена му Γεώργαινα), а въ Тракия — Павли. Тѣзи собствени имена трѣбва да се приематъ за сетнѣшна историзация, по примѣра на пѣсни, въ които типичното героическо име е Яни или Георги.[1]) Специално името Павли въ двата вар. отъ Тракия (Станимака) почива на широко извѣстното тукъ прѣдание за Павлевия мостъ, което е еднакво извѣстно на българи и гърци и се локализува първоначално къмъ р. Еркене. — Останалитѣ майстори, както и тѣхнитѣ калфи или чираци, сѫ безъ име.

8. Какъ майсторътъ посрѣща страшната вѣсть, какво душевно състояние извикватъ у него думитѣ на птичето, е казано само въ малко варианти. Въ тоя отъ Корфу той получава припадъкъ, въ оня отъ Критъ той заплаква, въ двата тракийски той въздъхва тежко и добива замисленъ видъ, а въ вар. отъ Кападокия (X, XII) на „горкия“ (δόλιος) Янаки си свива сърдцето (ἔπεσεν κοῦπα). Останалитѣ варианти не загатватъ ни съ една дума за вѫтрѣшното движение у майстора, поставенъ неочаквано прѣдъ трудната задача, да пожертвува за успѣха на дѣлото най-милото си сѫщество.

9. Жената на майстора бива извикана съ хитрость, да дойде на злокобния мостъ. Майсторътъ праща вѣсть до нея чрѣзъ птичеславей (III, VII, IX, XII), което носи писаното отъ него писмо (III), или по калфа (I), калфи (II, V), работникъ (IV), и само въ единъ вар. (VI) той отива самъ дома, гдѣто, плачейки, бива запитанъ отъ жена си, защо плаче. Сѫдено по развоя на дѣйствието въ останалитѣ пѣсни, послѣдниятъ вариантъ прѣнася малко по-напрѣдъ единъ моментъ, първоначалното мѣсто на който е по-нататъкъ. Вече тукъ, дома, майсторътъ излъгва, че загубилъ пръстена си, когато навредъ другадѣ се прибѣгва до тая лъжа едва на моста. Изглежда вѣроятно, щото птичето-вѣстникъ, толкова обикната фигура въ грѣцката народна поезия,[2]) да е вмъкнато по-късно въ нашата балада, било по аналогия съ другитѣ мотиви, гдѣто то играе важна роля като двигатель на събитието, било пъкъ като

[1]) Единъ Яни (Γιάννη), въ свръзка съ „τοῦ ποταμοῦ νεράϊδες,“ се вѣстява въ пѣсеньта отъ Епиръ въ сп. Μνημεῖα на Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Α΄ (1891), 140, № 234.
[2]) Срв. Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 551, 559.

продължена служба отъ първата му поява въ пѣсеньта, върху което понататъкъ ще се повърнемъ. Първоначално хитрото примамване на невѣстата, да дойде при майсторитѣ, ще е ставало чрѣзъ пратени калфи или работници, които прѣдаватъ заржката до „господарвата“: „късно да стане, да се облѣче, да носи обѣдъ и да стигне на моста“ (III), — при което пратеникътъ (сбъркалъ или съзнателно) казва обратното: „бързо да стане . . .“ (III); или само: „да се облѣче и нареди и накичи съ сребро, злато и коприна“ и да дойде за обѣдъ, тъй като бързото отиване и връщане важи само за пратеника (IV); или: да дойде не въ сжбота и недѣля, а едва рано въ понедѣлникъ (VII и IX), при което (спор. X и XI) въ сжбота тя може да иде на баня, а въ недѣля — на сватба. Въ вар. отъ Пелопонезъ (V) калфитѣ излъгватъ Гьоргевица, че Гьорги се билъ разболѣлъ. Въ вар. I и II се казва просто, че калфата довежда жената, слѣдъ като обаче ти пита: за добро или за зло я вика, та споредъ това да иде както е или да тури черно (I), — или да се накити или да иде както е (II). Пратеникътъ изклинчва отъ прѣкъ отговоръ и прѣдава: „ни за добро, ни за зло, ела както си“ (II), или „както си, добрѣ си“ (I), съ което цѣли да ускори дохождането ѝ, понеже лично нѣма интересъ отъ нейното забавяне, както първомайсторътъ. Въ вар. отъ Критъ (VI) има по-особена черта: господарката се реди отъ сутринь до вечерь — съ слънце, мѣсецъ, писани вѣжди, маргаритъ и желтици (величаленъ образъ отъ други пѣсни) —, послѣ тръгва, придружена отъ слугини. Изглежда, че основната прѣдстава е заржката да се закъснѣе, каквото да се отложи поне съ малко страшната сждба, — и въ това поличава косвено съчувствието на майстора къмъ невинната жертва, при всичката твърдость на рѣшението му, продиктувано отъ по-висока воля или отъ крайна нужда.

10. Само въ единъ вар. (отъ Корфу) жената на първомайстора, готова съ обѣда, потегля по бѣлия пжть, а на мжжа ѝ, като я съглежда отъ далечъ, разтупва се („пуква“) сърдцето (срв. и вар. XII). Къмъ тая психографска черта за майстора е добавена друга за нейното настроение: тя се смѣе отъ далечъ и отъ далечъ поздравява майстори и калфи. Въ вар. отъ Занте жената на първомайстора, повикана за обѣдъ, завари всички вече седнали на масата.

11. Общо мѣсто за нѣкои варианти е поздравътъ на господарката: „добъръ день“ къмъ майсторитѣ (III) или само къмъ първомайстора (I и IV), заедно съ отговора имъ: „далъ богъ добро“. Този моментъ е пропуснатъ въ останалитѣ пѣсни.

12. Основна черта на разказа, органически свързана съ първата концепция, е епизодътъ съ пръстена. Жената на първомайстора вижда смущението на мжжа си — неговитѣ сълзи (VI, X XIII), неговата загриженость (VII, XIV), неговия сърдитъ гнѣвъ (III), или пъкъ недоумѣва, защо е повикана (I), и задава въпросъ, на който развълнуваниятъ мжжъ (въ III другитѣ майстори, запитани отъ нея за мжжа ѝ) отговаря: „Пръстенътъ ми падна подъ срѣдния сводъ“ (първия, въ основитѣ)

(I, III, VI, VII, XII), „пръстенътъ годенишкиятъ, първиятъ“ (IV, XIII XIV). Въ вар. отъ Косъ вм. пръстена стои нѣкакъвъ печатъ (на пръстенъ?). Въ вар. отъ Кападокия (X) майсторътъ „мами и лъже“ жена си въ игра и подхвърля пръстена, за да слѣзе жена му по 42 стжпала, да го търси. Загубване на пръстенъ, падане на пръстенъ, като измамливъ прѣдлогъ за отбѣгване да се признае истинската замисъль, се срѣща и въ пѣснитѣ за мъртвия братъ, чисто гръцко потекло и широко разпространение между балканскитѣ народи е познато. Мъртвиятъ братъ оправдава раздѣлата си отъ сестрата съ оговорка, че щѣлъ да иде на черкова или на гробницата, да търси изтървания си пръстенъ. Тоя locus communis се срѣща както въ гръцкитѣ, тъй и въ българскитѣ и сръбскитѣ версии.[1])

13. Било че самъ майсторътъ пожелава (IV, IX), било че сама жена му изказва готовность (I, III, VI, VII, XIII, XIV), — второто сочи по-естествено, тя слиза да търси пръстена, слѣдъ като успокоява мжжа си да не се огорчава (III, XIII). Но едва спусната, захванали да я зазиждатъ и покриватъ въ основитѣ (I, XIII): едни я затрупватъ съ 1000 оки камъне (X), други — съ пръсть, трети съ хоросанъ, а самъ първомайсторътъ я удря съ чука си (IV), съ тежката си мистра (VI), съ камъне и варь (III, VII). Въ вар. отъ Тракия (XIII) и Корфу (III) жената, спусната съ вжже, казва, че търсила навредъ, обърнала всички камъни и нищо не намѣрила, и иска да я изтеглятъ; а въ вар. отъ Косъ (VII), тя казва, че намѣрила човѣшка ржка, и вика да я извадятъ, понеже — както въ вар. отъ Кападокия (X) и Тракия (XIII) — имала да пече хлѣбъ, да върти дѣте, да готви манджа (XIV), или пъкъ (XII) оставила вратата отворени и дѣтето да плаче, — на което първомайсторътъ не обръща внимание, продължавайки взиждането. Първичната основа ще е застжпена отъ епизода за внезапното заграждане, безъ всѣки другъ разговоръ освѣнъ послѣдния изповѣдь и проклеването.

Въ двата вар. отъ Тракия взижданата води особенъ разговоръ съ суровия си мжжъ. Когато тя му изтъква (XIII), че има хлѣбъ за фурна, гозба на огъня и дѣте въ люлка, той ѝ възразява: — Имашъ добри съсѣди, тѣ ще опекатъ хлѣба, ще сготвятъ гозбата и ще взематъ дѣтето. „Гърдитѣ ми напрѣгатъ,“ моли тя. — Все ще тѣ напрѣгатъ и текатъ, възразява той. Въ единъ кападок. вар (XII) майсторътъ сжщо успокоява жена си, че съсѣдитѣ ще умирятъ дѣтето. Въ другия тракийски вар. (XIV) тя го пита: „Павле, Павле, не жалишъ ли дѣтето, що е въ люлка?“ Изглежда правдоподобно, че тая подробность, чужда на всички останали варианти, е заета отъ българскитѣ пѣсни въ Тракия, на които — както ще видимъ — тя е присжща органически, като важно доразвитие на една черта отъ гръцкия оригиналъ, по-слабо изтъкната. Въ вар. отъ Пелопонезъ (V) дѣтето се поменува още въ заржката на калфата къмъ жената: „Повий дѣтето и му дай млѣко, че Гьорги се разболѣ, та стани да идемъ.“

[1]) Срв. Ив. Д. Шишмановъ, С б Н У. XV, 567.

14. Разбрала, че намѣрението на зидаритѣ е да я зазидатъ, ужасената жена се сѣща за сѫдбата на своитѣ сестри, все тъй вградени като нея, и се окайва. Въ вар. отъ Косъ тя нарежда съ познатитѣ тѫжовни пѣсни (μοιρολόγι). Тритѣ сестри, именно, били турени въ основи на мостове на Дунавъ, Авлона и Арта (I, III); на Търново, Маноли и на Елада (II); на черкова, монастиръ и моста на Арта (IV); на бани, мостъ и подъ свода (VII); на Корфу, Ламя и космения мостъ (V); на Дунавъ, Ефратъ и Адана, въ Киликия (X); на Дунавъ, Бѣлградъ и павлевия мостъ (XIII); и само спор. вар. отъ Критъ (VI) тѣ загинали отъ мечъ, въ кладенецъ и въ основитѣ на свода-мостъ. По всѣка вѣроятность, първична е само прѣдставата за три сестри — еднакво „злощастни", „злѣ писани" —, отъ които най-малката и най-хубавата била най-нещастна. Начинътъ на тѣхното погиване се опрѣдѣля — още отначало, при възникване на пѣсеньта — най-често по аналогия съ дадения случай, безъ да има точна локализация.

15. Прѣдсмъртнитѣ думи на взиданата сѫ една клетва. Тукъ имаме работа съ единъ отъ конститутивнитѣ елементи на баладата, почиващъ на дълбоко вкоренени народни вѣрвания за силата и значението на майчината клетва.[1]) Клетвата е схваната като общо мѣсто, въ установени сравнения съ сърдце, сълзи и дѣте и съ установено пожелание за зла участь (вар. I, III, V, X, XII):

Както трепери сърдцето ми, тъй да трепери мостътъ;
Както се ронятъ сълзитѣ ми, тъй да падатъ пѫтницитѣ;
Както плаче дѣтето ми, тъй да въздиша рѣката!

Третото пожелание за дѣтето (I) не се повтаря въ другитѣ варианти, а второто, за падане на пѫтницитѣ, се фиксира понѣкога (X, XII) да става „отъ августъ до августъ".

Вмѣсто сълзи, или като вариация на другитѣ нѣща, се явяватъ коси (III, VII, XI), рѫцѣ (IV), гърди (XIII), снага (VII и XIII) и колѣнѣ (IX, XI). Въ вар. отъ Травия (XIV) се кълне царътъ, що строилъ моста. Критскиятъ вар. (VI) е дотолкова по-особенъ, доколкото взиданата пожелава да мине накитътъ, видътъ и косата ѝ върху пътнядъкъ, славей и кукурузъ. — Като добавъчна, макаръ може-би и ранна, вноска трѣбва да се смѣта пожеланието на майсторитѣ, да промѣни взиданата клетвата си, понеже по моста могълъ да мине собствениятъ ѝ братъ и да пострада. Основавайки се на една позната народопсихологична черта, тая за силната привързаность на сестра къмъ брата у гърцитѣ,[2]) нѣкои пѣвци влагатъ нова клетва, съ обратно пожелание, въ устата на умиращата: да бѫде мостътъ като желѣзо и минувачитѣ сѫщо яки като желѣзо (III); или да се задържи мостътъ, както тя задържа сълзитѣ си, и да търчатъ по него минувачитѣ (IX, XI); или да се построи черкова, за да посятъ пѫтницитѣ масло и свѣщи, майка ѝ да лѣе сълзи, а роднинитѣ — да оставятъ кърпи съ мускусъ (X).

[1]) Срв. екскурса у Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 529 нт.
[2]) Срв. Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 515 нт.

16. Трѣбва на край да изтъкнемъ особенитѣ **вс тж п л е н и я** на два варианта, тоя отъ Пелопонезъ (V) и оня отъ Тракия (XI). Спор. втория, мостътъ се гради по заповѣдь на царя: тая черта, намира успоредица само въ българскитѣ пѣсни. Първиятъ вар. пъкъ започва съ едно антиципирано пожелание на вградената, свързано съ философската утѣха: „Ако азъ умра и изчезна, не намалѣва свѣтътъ." Пожеланието-завѣщание гласи, че вградената оставя часть отъ паритѣ си за черкови и монастири, а друга часть за изграждане мостъ съ 62 свода, — сжщиятъ оня, който сега се гради и събаря.

Горнитѣ съпоставки даватъ възможность да се доловятъ поне приблизително общитѣ контури на **п ъ р в и ч н и я т и п ъ** и да се различи съ извѣстна вѣроятность старо отъ ново, конститутивно отъ прибавено допълнително. Впечатлението, което остава слѣдъ сравнението, е, че най-близо до идеалния първообразъ трѣбва да се постави пѣсеньта отъ Епиръ (I), а най-далечъ — вариантитѣ отъ Косъ, Кападокия и Тракия. Разбира се, при фрагментарния характеръ на нѣкои отъ цитиранитѣ пѣсни и при липсата на свѣдѣния за другитѣ, окончателна прѣцѣнка не може да бжде тукъ дадена. Всѣкакъ, въпрѣки отклоненията или бочнитѣ вноски на по-самостойнитѣ обработки, пакъ единството не е накърнено чувствително, и особено интерполациитѣ се забѣлѣзватъ лесно като такива, редомъ съ постояннитѣ елементи. Доколко наистина е устойчива канвата на баладата, показва, — независимо отъ чисто материалната страна на мотива, съ неговитѣ отдѣлни части, — и **ф о р м а л н о - п о е т и ч е с к а т а а н а л и з а** на пѣснитѣ. Що се отнася до размѣра, ние имаме навредъ единъ и сжщъ метъръ, именно обикцатиятъ 15-сриченъ, съ цезура слѣдъ осмата стжпка (8 + 7). Що се отнася до обема, баладата варира на разни мѣста отъ 22 (Пелопонезъ), 24 (Кападокия) и 29 (Епиръ) стиха до 37 (Кападокия), 40 (Косъ) и 44 (Корфу) стиха,[1] така щото разликата отъ десетина реда не може да даде просторъ за съвсѣмъ нови развития. Най-сетнѣ, навредъ баладата запазва своето бързо темпо, своята драматическа подвижность, бидейки диалогътъ кждѣ главно, кждѣ изключително срѣдство на изложението. Въ това отношение нашата пѣсень сподѣля общия характеръ на стила въ грьцкитѣ народни балади, които никога не се губятъ въ широки табла и въ мудни развития, а нетърпеливо скачатъ отъ въпросъ на отговоръ, за да пропускатъ всичко съединително, що указва на лица, ситуации и прѣдмети. Важно за пѣвеца е непосрѣдственото изявление на чувства и намѣрения, чисто емоционалното и волевото, що движи дѣйствието; останалото се загатва само съ най-необходими указания, като често се пропускатъ важни подробности, и зѣятъ непълноти, и оставатъ неясности. Тоя характеръ на композиция и стилъ е еднакво присжщъ на всички варианти, което пакъ иде да потвърди тѣхната общность откъмъ потекло, т. е. моногенезиса на всички версии, колкото отдалечени и да сж тѣ по мѣсто на записването.

[1] Вар. отъ Станимака (XIV) съ 21 стиха е безъ завършекъ.

Остава открить въпросътъ за **реалнитѣ прѣдпоставки** на пѣсеньта и за **смисъла на вграждането**.

Отъ гледище на теорията, която вижда въ всички случаи на вграждане живи сѫщества само жертва за успокояване или умилостивяване на духоветѣ, смутени въ своя покой, разгнѣвени и съ потъпкани права на владѣние, баладата се тълкува като поетическа обработка на вѣрата, че дадена сграда не се задържа, понеже е възбуденъ и прѣчи на работата духътъ на рѣката. Тая вѣра, разбира се, не може да служи in abstracto за отправна точка на творчеството — защото и народниятъ пѣвецъ не изхожда за продуктивни настроения отъ голи идеи, а се нуждае отъ нѣщо конкретно, отъ лично или масово прѣживѣване, добило власть надъ въображението му. Тая вѣра трѣбва да добие фактическа подлога, да се прѣвърне въ обредъ, изпълненъ въ нѣкои случай, да стане живо дѣло, за да има поводъ пѣвецътъ да разказва нѣщо наистина станало, нѣщо исторически засвидѣтелствувано, на което той е самъ очевидецъ или за което се носи мълва, достойна да ѝ се даде ухо. Именно упоритостьта на вѣрванията, свързани съ нови постройки, иде да убѣди прѣдишнитѣ изслѣдователи, че се касае въ пѣсеньта за поетическа реминисценция отъ една дѣйствителна случка, че жертви за доизграждане сѫ принасяни наистина нѣкога. Като смѣта, подобно на толкова други по-рано, какво гръцкитѣ повѣрия за вграждане отъ ново врѣме, заедно съ способитѣ да бѫдатъ тѣ приложени, безъ да се будятъ скрупули, „гарантиратъ достатъчно историческата вѣрность" на баладата за моста на Арта, Лосънъ мисли: „Не, разбира се, като че ли всѣка отъ многобройнитѣ версии, съ всичката имъ мѣстна багра, трѣбва да се брои свидѣтелство за човѣшка жертва въ поменатитѣ случаи; но като точна картина на суевѣрия и обичаи, въ сила може-би още прѣди два или три вѣка, тѣ заслужаватъ пълна вѣра". Тъкмо начинътъ, по който — въ разнитѣ тия, пръснати навсѣкждѣ, версии — дѣлото на първомайстора се прѣдставя, че извиква не отвращение, а по-скоро съжаление къмъ единъ човѣкъ, чийто религиозенъ дългъ налага пожертвуване на собствената му жена, — тъкмо този начинъ дава пълно потвърждение за господството, що упражнява нѣкога едно суевѣрие, въ своята най-ужасна форма.[1])

Лосънъ е убѣденъ както въ истинностьта на драматическото събитие, — за една по-отдалечена епоха, — така и въ **характера на жертвоприношение** за гения на мѣстото, по-точно на рѣката, при това вграждане на жената подъ моста. Второто прѣдположение имало за себе си и употрѣбата на думата „жертва" (θυσία или θυσία) за този обичай въ нѣкои краища на Гърция. Като допуска възможностьта да сѫ закрѣпили славянскитѣ нашествия отъ сѣверъ за по-дълго врѣме варварския обичай въ Гърция, — не да уведатъ тѣ единъ новъ обичай прѣзъ срѣднитѣ вѣкове, а само да съживятъ мѣстното вѣрване, — английскиятъ

[1]) J. C. Lawson, *Modern Greek folklore*, 266.

наслѣдователь, проникнатъ отъ страстното желание да разкрива стари извори за новитѣ митологически и култови традиции, вижда тукъ слѣди отъ обреди, извършвани още въ врѣме на Омира. Цитувайки Илиада VII. 442 ит., гдѣто ахейцитѣ искатъ да изгорятъ труповетѣ на падналитѣ въ боя свои другари, та да издигнатъ отгорѣ имъ стѣни и ровъ до морето, които да бранятъ живитѣ борци и корабитѣ имъ отъ нападение, той иска да съзре вече тукъ жертва за гения на мѣстото, за Посейдона, подобно на жертвата, която много по-късно отъ епохата на Троянската обсада изискватъ разни мѣстни духове, като компенсация за издигането на нѣкакъвъ градежъ върху тѣхното владѣние. Лосънъ навежда мѣстата отъ есхиловия Агамемнонъ (1418, 214), гдѣто „дѣвойкината кръвь" се смятра „жертва за спиране на вѣтроветѣ" и „магия за укротяване тракийскитѣ фъртуни"; навежда и историята, разказана у Павзания (IV, 9. 1—5), за издигането на крѣпостьта Итоме, гдѣто делфийскиятъ оракулъ поржчва да се прѣнесе нощѣ въ жертва една чиста мома, — и дохажда да заключи, какво още въ класическо врѣме сж живи фолклорнитѣ традиции отъ по-рано, споредъ които човѣшка жертва се принася на духоветѣ на въздуха или на гениитѣ, що обитаватъ планинитѣ, тъй като несъмнѣно въ втория случай νέρτεροι δαίμονες (силитѣ, на които се жертвува) прѣдставятъ гениитѣ на планината Итоме, и момата се жертвува, за да бжде осигурена твърдостьта на новата крѣпость, издигната тамъ. Врѣмето за жертвуване, посочено отъ оракула, е нощѣ, когато и споредъ съврѣменното суевѣрие духоветѣ сж по-активни.[1]) Подобна е и историята у Павзания (VI, 4. 4) за погребването на Етолуса при портата на пжтя за Олимпия и за светилището на Зевса, станало пакъ по нареждане на оракула; за нея Фрезъртъ, въ своя коментаръ къмъ Павзания,[2]) казва: „Духътъ на покойника се е смѣталъ вѣроятно като пазачъ на портата противъ врагове . . . Възможно е да имаме въ тази история едно изблѣднѣло прѣдание отъ истинска човѣшка жертва, принесена когато се е строила портата". Привеждайки тия разкази и хипотезата на Фрезъра, и за да доведе старински и нови прѣдстави въ историческа свръзка, Лосънъ приема, че още отдавна било настжпило едно недоразумѣние, споредъ което това, що се смѣта първоначално жертва, става на свой редъ духъ на мѣстото. „Първоначалниятъ гений на мѣстото се забравя понѣкога, и жертвата се схваща като заклана и вградена, каквото отъ долния свѣтъ да упражнява надзоръ върху сградата, въ която почива".[3])

Тази интерпретация на баладата за моста на Арта не може ни задоволи. Продиктувана отъ тенденцията да се намѣрятъ въ високитѣ форми на древния култъ оригиналитѣ на съврѣменнитѣ вулгаризирани прѣдстави, тя допуска една странна еволюция, едно „недоразумѣние" и прѣвръщане на вѣрванията, което не се подкрѣпя отъ никакви положителни данни.

[1]) J. C. Lawson, Modern Greek folklore, 270, 273.
[2]) J. G. Frazer, Pausanias Description of Greece III, 468.
[3]) J. C. Lawson, п. с. 267, 271.

Лосънъ иска непрѣмѣнно да се изхожда при тълкуването на поетическия мотивъ отъ древното човѣшко жертвоприношение на хора, и понеже идеята за такова е съвсѣмъ мъртва днесъ, — най-малко въ пѣснитѣ, за които е дума, — прибѣгва се до натегнатото обяснение за отмѣстяне на първоначалната прѣдстава задържанъ билъ фактътъ, обредътъ, ала субституирана била друга идея. Подкрѣпа му дава само поменуването на рѣчния духъ въ единъ вариантъ, което обаче може да се обясни като нова вноска, бидейки чуждо на всички останали варианти.

За да бѫдемъ на чисто и да не отиваме много далечъ, трѣбва да изхождаме отъ даннитѣ на днешното суевѣрие и на самата пѣсень. Оставимъ ли на страна единичния случай съ τὸ στοιχειό, духътъ на рѣката, що насочва майсторитѣ къмъ срѣдството за закрѣпване на моста, никѫдѣ не се говори за тоя духъ като инициаторъ на жертвоприношението, и нищо не ни оправдава да долавяме въ вѣщата заржка на птичето подсѣщане за жертвуване на духа, който обитава и одухотворява рѣката. Несъмнѣно, такъвъ духъ има, въ него се вѣрва; ала че не е той виновникъ за провалянето на градежа, или по-добрѣ: не той иска да бѫде задоволенъ съ скѫпа жертва, това личи ясно. Колкото въ други случаи може наистина да става дума за отмъстителенъ и алченъ нравъ на гениитѣ на мѣстото, толкова тукъ основната мисъль, що поражда инициативата за убийство и вграждане, лежи другадѣ. Това е, именно, магическото суевѣрие — прастаро, както и самото жертвоприношение за богове, духове и демони, — че труденъ и важенъ градежъ може да се захване и да трае непоколебимо, ако му се създаде частенъ гений-покровитель. И макаръ тоя да е замисленъ по аналогия съ духоветѣ-стопани въ природата, той нѣма вече тѣхния апетитъ, не е и тъй зълъ; той само пази, като пакости единично на разрушителитѣ.

Недоразумѣнието и конфузията у ония, които виждатъ въ обичая, възприетъ отъ пѣсеньта, нѣкаква прѣживѣлица отъ жертва, се дължи — когато е дума за грѫцката балада — на техническия, специалния терминъ за стария духъ на мѣстото или за вграждане на новъ духъ-покровитель.[1]) Ако първиятъ се нарича „стихия" (στοιχεῖα, στοιχεῖον), дѣйствието, чрѣзъ което магически се увежда да обитава постройката единъ изкуственъ духъ, както и самиятъ този, се изказва чрѣзъ думи, произведени отъ първата дума. Поводъ за това прѣнасяне дава сходството между двѣтѣ редици вѣрвания; то заблуждава и нѣкои учени, за които филологията не е контролирана отъ по-високата и по-здраво обоснована вещна критика. Името е звукъ, името е прѣдстава, която добива осмисляне чрѣзъ значенията и съдържанията, влагани тамъ прѣзъ дадена епоха. Държимъ ли това прѣдъ видъ, не е никакъ трудно да изоставимъ мисъльта за жертвоприношение, градена върху старата „стихия" като одухотворенъ елементъ на природата, за да довеждаме поетическата фабула, локализирана къмъ Арта или другадѣ, въ свръзка съ тъй живитѣ

[1]) Вж. по-горѣ, стр. 292 нт.

и тъй популярнитѣ прѣдстави за таласъми-крѣпители. „Ако не вградите (στεριώσετ') човѣкъ, мостътъ нѣма да се задържи“ (I); „Ако не вградите (би трѣбвало да кажемъ „оталасъмите“, за да прѣведемъ буквално гръцкото στοιχειώνετ') човѣкъ, сводътъ нѣма да се задържи“ (II, V); „Ние бѣхме три сестри, и тритѣ ни туриха за таласъми“ (στοιχειά μάς βάλαν). Нищо въ думитѣ, употрѣбени за вграждане, не издава и най-слаба слѣда отъ жертвоприношение за нѣкакъвъ духъ. „Оталасъмването“ („стихиосването“) и „турганeто таласъмъ“ значатъ просто прѣвръщане на човѣка слѣдъ смъртьта му въ гений-пазитель. Колкото старинска е мисъльта — засвидѣтелствувана отъ писменни паметници — за укротяване богове или демони чрѣзъ жертва, толкова старинска е и вѣрата, не намѣрила прѣкъ достжпъ въ литературата на класическия вѣкъ, че духове-пазители могатъ да бждатъ създадени, като се лиши отъ животъ човѣкъ или животно. Появата на духътъ-стихия въ единъ само вар. на пѣсеньта, за да подкани той зидаритѣ къмъ изпълнение на старин обичай, не означава никаква претенция отъ негова страна, като че ли той е замѣстникъ на старитѣ богове и демони на мѣстата, кога тѣ се нуждаятъ отъ жертвоприношение. Много по-съвмѣстимо съ старинска и съврѣмена демонология е прѣдположението, че духътъ на рѣката случайно само става участникъ въ трагедията на вградената невѣста, като се явява просто застжпникъ на другитѣ способи за откриване необходимостьта отъ убийство. Позната добрѣ на съврѣменното суевѣрие, „стихията на рѣката“ въ единъ-единичъкъ случай замѣня вѣщата птичка или вжтрѣшния гласъ на работницитѣ въ другитѣ случаи. Тя сигурно не е двигатель на кървавата драма въ най-старитѣ варианти.

Въпросътъ за реалнитѣ основи на мотива, развитъ въ гръцката пѣсень, може да се рѣшава само принципиално, както изобщо въпросътъ за отправнитѣ точки на всѣко творчество, което не е било контролирано чрѣзъ по-близко научно наблюдение. Ако за моментъ застанемъ на гледището, че тая пѣсень, въ своя прѣдполагаемъ прототипъ, е оригинална рожба на гръцкия народенъ духъ, никнала — което е твърдѣ приемливо — още прѣди нѣколко вѣка, най-естественото е да потърсимъ въ бита и мирогледа на срѣдата такива условия, що биха обяснили поезията като отражение на живота. Изобщо взето, най-малко проблематични откъмъ потекло сж ония народни пѣсни, въ които съвсѣмъ опрѣдѣлено личи безискуствено прѣдаване на една обикновена случка. Но такива пѣсни между баладитѣ има рѣдко: юнашкиятъ епосъ, гдѣто основата е сѣкашъ дадена отъ биографията и подвизитѣ на познати личности, тъй сжщо съдържа твърдѣ много фантастика, за да не отговаря на частни и достовѣрни събития или характери. Остава затова да се търси по-общо съотвѣтствие между поезия и дѣйствителность. И ако подъ дѣйствителность разбираме не само грубата житейска правда, но и свѣта на вѣрата, на вѣроятното за даденъ кржгъ слушатели, тогава наистина може да се каже, — по отрицателенъ начинъ поне, — че

баладата за моста на Арта не е лишена отъ реално значение. Това, което тя излага, се спорѣща съ множество саги и повѣрия, то почива на едно дълбоко вкоренено у народа суевѣрие, както го знаемъ вече. Ала тъкмо тукъ захваща и недоумѣнието. Защото сѫщото това суевѣрие се срѣща и другадѣ, по цѣлъ свѣтъ, или — щомъ оставимъ далечнитѣ страни — въ такава именно форма, безъ всѣка разлика, у близкитѣ съсѣди на гърцитѣ. Домашни прѣдстави и свои битови явления, или сходнитѣ другадѣ, прѣнесенитѣ послужватъ за ядка на поетическата концепция? Дори ако приемемъ послѣднята за напълно автохтонна, пакъ не сме сигурни, че първиятъ тласъкъ за работата на въображението е даденъ отъ мѣстната хроника. Това, що отбѣлѣзва послѣдната, не се различава по нищо отъ скитнишки анекдоти и повѣрия на Балкански п-овъ и по-далечъ. Така за изслѣдователя не остава, освѣнъ да държи еднакво смѣтка за национални и интернационални подлоги на творчеството, както то се проявява въ една ограничена поетическа область.

Прѣдава ни се като достовѣрно, че на о-въ Закинтосъ простолюдието, ако не се бояло отъ наказание, било готово и сега да взида човѣкъ въ основитѣ на мостове или на други голѣми сгради, за да се задържатъ.[1]) Не е ли това достатъчно, за да се допусне подобно обредно убийство въ по-старо врѣме, особено когато за жертва се взима прѣзрѣнъ друговѣрецъ, евреинъ или мухамеданинъ, и прѣстѫплението може да остане скрито? Доколко исторически сѫ разказитѣ за взидани хора въ „Петровия мостъ“ при Ливадия и другадѣ, които напомнятъ тъй живо прѣданията за мостоветѣ на Арта, на Елада и т. н., не може да се каже. Тъкмо при тоя родъ произшествия верифицирането се удава найтрудно. Въ края на краищата, специално за Гърция се знае положително само това, че вѣрата въ измѣрване и вграждане на човѣшка сѣнка се подържа най-упорито, особено при градежъ на мостове. Така е и другадѣ на Балканския полуостровъ, както видѣхме вече. Не вѣра, а голъ фактъ е вграждането на животни или на главитѣ отъ животни при такива случаи. „Когато сегашниятъ губернаторъ въ Елбасанъ, пише консулътъ Ханъ, разпореди прѣди двѣ години да се направи мостъ на буйния Арсенъ, заклани бѣха 12 овни, за да задържатъ постройката срѣщу силната рѣка, и главитѣ имъ бѣха турени подъ основитѣ на стълбоветѣ. Сагата, че нѣкога за подобна цѣль се жертвували хора, изглежда да бѫде позната въ цѣла Албания, но азъ не можахъ да узная нѣкое мѣстно прѣдание.“[2])

Къмъ примѣритѣ, наведени отъ сръбски краища, нека прибавимъ и тоя. Когато прѣди 15 год. требинянци въ Херцеговина градили мостъ на Требинчица, зазидали въ основитѣ единъ дѣтски трупъ, открадnatъ въ областьта на Рагуза: такова прѣдание чулъ въ 1886 год. Moriz

[1]) Срв. по-горѣ, 325.

[2]) J. G. von Hahn, Albanesische Studien, Jena 1854, 160.

Hoernes.[1]) И въ западна Европа има безброй подобни прѣдания. За моста въ Rosporden (Cornouaille, Франция) се разказва, че той се задържалъ едва кога взидали едно дѣте на 4 години, плачътъ на което и сега стигалъ до ушитѣ на нѣкои минувачи. Мостоветѣ, градени по-рано на сѫщото мѣсто, не се задържали по-вече отъ 6 мѣсеца; щомъ прииждала рѣката, тѣ се събаряли. Сегашниятъ мостъ се държи като по чудо отдавна.[2]) За Англия Е. Тайлъръ съобщава, че въ спис. Nature отъ 15 юни 1871 год. се появила слѣдната бѣлѣжка, по поводъ на първото издание отъ книгата му: „Неотдавна лордъ Leigh билъ обвиненъ, че зазидалъ едного отъ своитѣ хора — ако се не лъжа, дори осемь души — въ основитѣ на единъ мость при Stoneleigh. Безъ съмнѣние, такъвъ абсурденъ слухъ се опровергава отъ само себе; но че се повдига обвинението, не е ли забѣлѣжителенъ примѣръ за невѣроятна жизненость на старитѣ традиции?"[3]) Фактъ е, обаче, това: когато прѣзъ 1867 г. инженеритѣ съборили зидоветѣ на моста Blackfriar върху Темза, намѣрили дълбоко подъ равнището на водата, въ самитѣ основи, скелети отъ хора и отъ животни, заградени тамъ и запазени добрѣ.[4]) За какво сѫ служили тѣзи трупове, никой не може да каже: но не е ли близко до ума сближението съ онова прѣдание?

Тъкмо при мостове, като градежи, които се удаватъ най-трудно и се събарятъ най-лесно, — прѣживѣлицата отъ взиждане живи хора е могла да се удържи най-дълго. Особено когато се касае за мостове надъ буйни планински рѣки, що прииждатъ бързо и влачатъ разни нѣща, опасностьта отъ срутване се е чувствувала силно и мѣркитѣ за прѣдварителното ѝ отстранение не сѫ могли да бѫдатъ достатъчно строги. Че е трѣбвало да се прибѣгне, между друго, до магическо взиждане, за да се снабди сградата съ свой таласъмъ, — това е било общо убѣждение; че е ставало това взиждане наистина, могло е по-късно, при доказана непоколебимость на сводоветѣ, да се повѣрва съвсѣмъ лесно. Гдѣ, критически погледнато, свършва обредътъ и гдѣ захваща легендата, не може никой да установи. Всѣкакъ, почва за легенди и за поетическото имъ възпроизвеждане има достатъчно. Като приемлива конектура може да се мисли това. Първоначалната ядка на баладата ще е била нѣкоя легенда въ стила на познатото суевѣрие за взиждане, намѣрила бързо вѣра, поради вѫтрѣшната си правда. Необходимость да се прѣдполага реална случка, като поводъ на творчеството, тукъ нѣма, щомъ толкова истории за живо закопаване, змейова сватба и т. н., намѣрили своето отражение въ множество лироепически пѣсни, се обясняватъ едничко чрѣзъ религиозно-етически прѣдразсѫдъци и чрѣзъ дѣйностьта на едно вѣрващо наивно въображение. Обреднитѣ прѣдписания за немилостиво убийство живѣятъ отдавна като чисто психологическа, а не битова

[1]) Срв. Fr. S. Krauss, Mittheilungen d. Anthr. Gesellsch. in Wien XVII, 21.
[2]) L. F. Sauvé, Mélusine IV, 117.
[3]) E. Tylor, La civilisation primitive I (1876), 124.
[4]) F. Liebrecht, Zur Volkskunde, 285.

прѣживѣлица, и ако дѣйствителната хроника нѣма случай да ги отбѣлѣжи, толкова по-охотно ги експлоатира поезията, опрѣна на свитнишки прѣдания.[1])

Досѣжно опората въ дѣйствителностьта, трѣбва да вземемъ въ внимание и това. Тържеството на единъ вѣщъ майсторъ се чувствува, при особни обстоятелства, не като дѣло на умѣнието му, а като магия; неговиятъ подвигъ се отдава на едно прагматизирано вдъхновение, при което духътъ дѣйствува не отъ вътрѣ, а отъ вънъ, не като съобразителна мисъль на ръководителя, а като таласъмъ на самата сграда. Нека припомнимъ единъ истински случай отъ строителство у насъ, за да се разбере, колко силно дѣйствува върху въображението на простия народъ успѣхътъ на единъ добъръ майсторъ и колко лесно би било при вѣрата въ таласъми, да се прибави сетнѣ къмъ лишената отъ всичко таинствено история единъ епизодъ отъ царството на мита или на поезията. Здравъ, масивенъ и художествено изведенъ стои днесъ мостътъ, прѣхвърленъ срѣщу Бачковския монастиръ.[2]) Коритото на Чепеларската рѣка е стръмно и каменисто, и при проливни дъждове на пролѣть и на есень тя прииждa буйна и многоводна. За прѣминаването и монастирътъ е строилъ много пъти мостове, които поради слабия и ронливъ теренъ не сѫ се задържали за дълго врѣме. Прѣзъ 1865 година тогавашниятъ каменeнъ мостъ билъ завлѣченъ отъ придошлата рѣка. Тъкмо тогава се билъ прочулъ единъ българинъ, зидарь па мостове и на други каменни постройки, на име Василъ Димовъ, отъ близкото родопско село Югово. Той току-що билъ довършилъ една хубава, трисводова черкова въ Устово, Ахъ-Челебийско. Повиканъ отъ монастирскитѣ братя, той се наелъ и изградилъ новия мостъ за двѣ години (1866—67), работейки съ около 100 зидари, негови съселяни всичкитѣ. „Приказва се, че уста Василъ се е обложилъ прѣдъ тогавашния пловдивски мютесарифъ съ главата си, ако не сполучи да доизкара възложената му работа. И когато мостътъ билъ свършенъ,

[1]) Какъ се създаватъ въ миналото такива легенди за варварски нрави, показва единъ съврѣмененъ примѣръ. Въ началото на февруари 1919 година въ цѣла София се разказваше нечуваната история за едно малко дѣте, опечено въ тава отъ чернокожитѣ войски на Франция. Когато хлѣбарьтъ извадилъ печеното отъ фурната, за да види дали то е готово, съгледалъ съ ужасъ да се подава прѣзъ булото, въ което било овито мнимото прасе, рѫчица съ пръстенъ. Историята се ширѣше изъ София въ нѣколко версии, които бързо плодѣха други, между тѣхъ една за двѣ опечени дѣца. Тя намѣри толкова много вѣрващи уши, хора въ срѣдата на „образованитѣ“, особено на женитѣ, щото градоначалството се видѣ принудено да я опровергае официално, съ слѣдното съобщение: „Въ разнитѣ крѫгове на обществото въ столицата се носятъ най-сензационни слухове за изчезване на хора и малки момичета при най-ужасни обстоятелства, като се намѣсватъ при това и нѣкои отъ чуждитѣ войски въ България. Всички тия слухове сѫ безсмислени, а разпространението имъ не само тревожи лѣковѣрнитѣ хора, но и врѣди на доброто име на нашето общество. Като ги опровергаваме най-рѣшително, длъжни сме да прѣдупрѣдимъ, че административнитѣ власти ще прѣслѣдватъ и ще прѣдаватъ на сѫдъ разпространителитѣ имъ“ (Камбана, 13 февруари 1919). Въ сравнение съ той канибализъмъ, създаденъ отъ въображението на суевѣрни и жадни за потресни сензации софиянци, примѣритѣ за взиждане на дѣца или невѣсти, за отличане отъ змейове, за женитба съ самодиви и т. н., всрѣдъ едно наивно общество, съвсѣмъ не сочатъ тъй необяснимм, отъ психологична гледна точка. Баладитѣ на народа, при това, отмѣстватъ случката въ едно минало, което има по-сурови нрави.

[2]) Родопски Напрѣдъкъ II (1904). 44—45. — Кога пишахъ статията си, азъ не знаехъ, че той мостъ билъ вече съборенъ (1911 г.) Съборенъ той стои и сега (1920 г.).

при свалянето на калъпитѣ, той лично е стоялъ на върха му“. Тая смѣлость и самоувѣреность на първомайстора (устабашията) не е ли достойна за една поетическа легенда, която би приплела къмъ канвата на историята магията на суевѣрието?[1])

III

Българскитѣ версии и варианти на баладата за вградена невѣста сѫ най-многобройни и свидѣтелствуватъ не само за голѣмата популярность на пѣсеньта, но и за доста дългото ѝ обращение всрѣдъ народа, тъй като само така могатъ се обясни голѣмото количество отклонения отъ типичната форма и отъ типичното развитие на мотива. Прѣди да говоримъ изобщо за тия, налага ни се да си дадемъ смѣтка за елементитѣ и подробноститѣ, въ тѣхното сходство и тѣхното разнообразие. Разбивайки мотива на неговитѣ съставни части (темп и черти), получаваме такова схематическо изображение на вариантитѣ.

1. Главно лице се явява въ 27 отъ 43 случаи Маноилъ майсторъ. Подъ формата Манолъ, Маноле, Манолчо, Маноилъ, Мануилъ, името очевидно принадлежи на първообраза на баладата, ако такъвъ бѫде установенъ за вѣроятенъ. Оставимъ ли на страна 9 варианта, гдѣто майсторътъ не е именуванъ, въ другитѣ вм. Маноилъ се явява по веднъжъ Данаилъ (явна замѣна, по забрава, на Маноилъ), Михаилъ, Марко, Митре и Митко и три пѫти Павле. [Въ вар. отъ Бѣлослатинско: Манаилъ; въ другъ отъ Етрополе: Миленъ, получено по забрава отъ Маноилъ, прѣко Маноилица — Миленица, жената на майстора. Пѣснитѣ отъ Гюмюрджинско, XLV и XLVI, знаятъ „Пейчу млад юнак,“ тия отъ Пловдивско, LVI, Павле.] Името Дойка (мома) отъ Бургазко (XLIII) се дължи на обичая да се припѣватъ пръстенитѣ, тъй като пѣсеньта-отжелекъ се е вмъкнала въ кржга на малкитѣ еньовденски припѣвки за моми, подобно на други пѣсенни занѣви.

Името Манолъ, Маноилъ не е типично въ нашата народна пѣсень; то се срѣща изолирано въ разни любовни, хайдушки, нувелистични и обредни пѣсни, каквото: „виръ Манолчо кираджия“ (Любеновъ, Сборникъ, 35), Манолъ овчаринъ (Гюмюрджинско, Родоп. Напрѣдъкъ VI, 106), Манолъ хайдутинъ (Ахж-Челебийско, Славиеви Гори 1894, кн. V - VI, 49), „по-млат брайно Маноилко“ (коледна пѣс. отъ Софийско, СбНУ. V, 7), терзия Манойло (продава булчето си на яничаринъ, Б. Цоневъ,

[1]) Моето прѣдположение може да получи неочаквано потвърждение отъ една легенда, която чухъ на 13 юли 1920 година въ село Бачково, отдалечено четвъртъ часъ отъ монастиря. Стари жени ми разказаха, по прѣдание отъ своитѣ майки, че кога се градѣлъ мостътъ, нѣкоя си Пауниля носила храна за мжжа си. Думали ѝ да се върне, но тя не ги послушала. Взели мѣрка отъ сѣнката ѝ и я вградили въ основата на моста, за да се задържи той. До 40 дена жената умрѣла. Отъ зарьта по моста текатъ сега бѣли капки — то било млѣкото, съ което вградената доила малкото си дѣте. Нощно врѣме тя ходѣла по моста и „рѣвала“. — Въ село Бачково знаятъ и пѣсеньта за Павлю-кюпрюсю, отъ която, навѣрно, е взето и прѣданието за съсѣдния мостъ. Той мостъ, граденъ въ 1866 година, е билъ съборенъ при едно голѣмо наводнение прѣзъ мѣсецъ май 1911 година, за да бѫде замѣстенъ още тогава съ солиденъ желѣзенъ мостъ малко по-надолу, при самото село.

Моравцитѣ 46, № 11; срв. и вар. отъ Лужница, Срп. Етногр. Зборник XVI, 360), Манолчо търговецъ (СбНУ. VI, 61), Мънуилъ прематарь (Илиевъ, Сборникъ, 219), Мънуилъ маджара (СбНУ. XXV, 103, № 18), Манолъ башъ терзия (СбНУ. III, 74), и др.[1]) Като обръща внимание на това име въ нѣкои мотиви съ вѣроятно гръцко потекло (пѣснитѣ за кръвосмѣшение, или за мѫжъ на сватбата на жена си), г. Шишмановъ изказва мнѣние, че то се срѣщало въ нашата поезия само при пѣсни, „въ които се отразява чужда по-висока култура.“[2]) Горнитѣ примѣри не сѫ отъ естество да подкрѣпятъ напълно такова едно схващане, ала всѣкакъ това не прѣдрѣшава въпроса за произхода на името при нашия мотивъ, тъй като то не спада къмъ популярната българска ономастика. Сырку довежда името въ свръзка съ ктитора Манолъ въ единъ надписъ на моста върху Агранда въ Акарнания,[3]) както и съ героя на една новогръцка пѣсень у Passow № 360 („ὁ Μανόλης καὶ ἰανίτζαρης“), гдѣто Манолъ убива невѣрната си жена. Сырку изтъква още сходството съ „Грчић Маноло“ и „мајстор Манојло“ въ двѣ сръбски пѣсни (Караджић, II[3], № 6, III, № 45), смѣтайки послѣдния за тъждественъ съ майсторъ Манолъ на българо-ромънскитѣ версии[4]). Макаръ между приведенитѣ пѣсни да нѣма никакво вѫтрѣшно родство (такова напразно се сили да установи Сырку между гръцката и първата сръбска), името само по себе може да указва на влияние и заемане, понеже то изобщо не е тъй обикнато у балканскитѣ народи. По-честата му употрѣба въ южнитѣ наши краища, както и прѣкосвания като „кирь Манолчо“ (Костурско, Миладин. №1 39), „гръче Маноилчо“ (Пирдопъ, Шапкар. IV, № 1261), „хаджи Манолъ Гиритлия“ (купува роби на Гиритското свеле; Кукушъ, Шапкар. III, № 288), сѫ доста сигуренъ бѣлѣгъ за потекло. Г. Стоиловъ отива по-далечъ и е наклоненъ да смѣта името за „прѣнесено изъ Гърция заедно съ баладата“. „Смѣло можемъ да допуснемъ, бѣлѣжи той, че тия имена (на ктиторитѣ Димитъръ и Манолъ въ оня надписъ, които се повтарятъ у насъ, у ромънитѣ и у сърбитѣ) и въ гръцкитѣ варианти сѫ били изпърво, а може би и въ нѣкои сегашни варианти, непознати намъ, но, съ течение на врѣмето, забравили се“.[5]) Нужда отъ такова „смѣло“ догаждане нѣма, щомъ ни единъ отъ ония гръцки варианти не поменува това име. Нека припомнимъ, какъ въ баладата за мъртвия братъ, чието гръцко потекло се доказа, името на героя е въ всички гръцки варианти Константинъ, безъ да се забравя нѣкога, и сѫщото то се срѣща въ много български

---

[1]) Срв. Манойло хайдутинъ въ пѣс. № 11 отъ Крапова, въ рѫкопис. сбирка на Л. Каравеловъ, Народна Библиотека, № 416.

[2]) Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 486. 557. 558.

[3]) Надписътъ гласи:

ΕΚΤΙΣΘΗ ΤΟ 1659 ΟΙ ΚΤΙΤΟΡΕΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΑΙ ΜΑΝΟΛΕΣ	Изграденъ въ 1659 ктитори Димитъръ и Манолъ

[4]) И. Сырку, ц. ст. 325 — 331.

[5]) А. И. Стоиловъ, ц. ст. 319.

варианти, кото едно отъ свидѣтелствата за заемане на мотива.[1]) При липсата на такъвъ случай за нашата пѣсень, хипотезата на г. Стоилова се явява малко прибързана.[2]) Възможно е, разбира се, въ нѣкой незаписанъ още гръцки вариантъ отъ островитѣ или отъ южна Тракия да се срѣща първомайсторъ Манолъ, ала нима за обяснение на едно евентуално заемане на българската пѣсень отъ гръцката народна поезия е необходимо да се простира сходството до тамъ? Достатъчни биха били и други, не по-малко положителни критерии.

Покрай Маноилъ, най-често се срѣща името Павле. То е много по-разпространено, отколкото може да се заключи по тритѣ записани варианти, гдѣто е употрѣбено, и особено въ Тракия, отъ Срѣдна-Гора и централнитѣ Родопи къмъ югоизтокъ, навредъ то се свързва съ прѣданията за строежъ на мостъ, гдѣто е ставало нужда отъ вграждане жената на първия майсторъ. Несъмнѣно, това име възлиза къмъ Павлевия мостъ при Узунъ-кюприя на р. Еркене, източно отъ гр. Димотика, до с. Павлово. Този необикновено дълъгъ мостъ е правѣлъ впечатление на всички, що сж ходили къмъ Одринъ, Димотика и Цариградъ, и всички сж отнасяли дома си мѣстното прѣдание за вграждане, или пъкъ допълнително сж прикрѣпяли легендата за вградена невѣста къмъ името на оня Павелъ, що е ржководѣлъ постройката. Въ Копривщенско и Пловдивско навредъ е позната пѣсеньта за Павле-кюприя,[3]) и тъкмо отъ нея — или както въ нея — минува името на злощастния майсторъ и въ гръцкитѣ пѣсни отъ Тракия, гдѣто то замѣня разни други мостове и селища по останалитѣ гръцки краища.

2. Маноилъ не е самъ на работа. Той стои на чело, като „башъмайсторъ", на дружина отъ 9 майстори (XXI, XXIII, XXVI, XXX, XXXVI, XLVIII), които сж и братя по нѣкога (II, IV, V, XIV); или отъ 3 братя майстори (III, VI, VIII, X, XII, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXII, XLII, XLIII, XLIV, XLV, XLIX, L, LII, LVII); отъ 3 братя и той 4-ти, все близнаци (XL); отъ 5 братя (XXXIII); отъ 11 братя и той 12-ти (XIII). Дружината му обхваща въ извѣстни случаи 300 майстори и 200 шегърти (I), 300 калфи и 200 чирака (XXXV), 500 калфи и 300 чирака (XXXII), 200 майстори и 300 шегърти (XI, XXXI), 300 майстори и 500 калфи (XXIV), 300 майстори (XV,XXIX), 30 майстори и 50 калфи (XXXIV), 70 майстори (VI), 70 майстори и 80 чирака (XXV), 60 калфи (XXIX), 10,000 работници

---

[1]) Срв. Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 482.

[2]) Любопитно е, че на островитѣ Косъ, Хиосъ и Критъ се знае пословицата

Ὁ Μανώλης μὲ τὰ λόγια
Χτίζει ἀνώγια καὶ κατώγια.
(Манолъ строи съ думи
Горни и долни катове.)

Тя се прилага за хора, които градятъ въздушни кули. K. Dieterich, Sprache und Volksüberlieferungen der südl. Sporaden, 394. Влизла ли е тукъ като реминисценция баладата за Манолъ, или името е само случайно употрѣбено? Вѣроятно ми се струва второто.

[3]) Срв. гл. III, вар. XXIV и LVI, опис. на Каравеловъ, по-горѣ, стр. 264, А. П. Стоиловъ, ц. с. 192, и С. С. Бобчевъ, Сборн. на бълг. юрид. обичаи, ч. I, т. II (1902), 282 — за копривщенски арабаджии къмъ Одринъ.

(XLI), 40 калфи и чираци (LIV), 3 братя и 12 шегърти (LV). Изрично като „най-прѣденъ“, „най-масторъ“, „уста-башия“, „калфа голѣма“ е отбѣлѣзанъ той рѣдко (XXXIV, XXXVII, XXXVIII); по-често се явява като „най-старъ“ между братята си (X, XVIII, XXII, XXIII), „най-голѣмъ“ (XIV), или пъкъ най-малъкъ (VI, VIII, XVI, XL), „най-младъ“ (V, XXVIII). Като единъ отъ трима братя се вѣстава Маноилъ главно въ варианти отъ Родопско и отчасти въ Македония; като единъ отъ деветь братя или майстори главно въ Македония и послѣ въ Тракийско; а на чело на 200 и 300 майстори — разпръснато. Най-обикнати сѫ числата 3; 9; и 300 и 200. Кое отъ тѣхъ е първоначално, мѫчно може да се опрѣдѣли, понеже и тритѣ сѫ свойствени на българската народна поезия, като типични числа.[1]) Не е необходимо, всѣкакъ, да се мисли, че най-често употрѣбяното (три) е непрѣмѣнно и най-старо, понеже то може прѣкрасно да бѫде по-нова замѣна на едно по-непопулярно първоначално число.

3. Най-често майсторитѣ зидатъ града: 18 вар. (два пѫти „зграда“, веднажъ „уграда“), или кале: 6 вар.; послѣ мостъ: 12 вар. (1 пѫть „мостове“, другъ пѫть „два моста“); и зидъ: 5 вар. Само въ 2 случаи се строи черкова (XII и XV, Сѣрско и Солунско, „Св. Мария“ и „Св. Недѣля“). Градата или калето се именува: Смилена (XVI), Сминделя (XLII), Хисаръ (XLI), Бендеръ (XXVIII), Бѣла-града, отъждествявана съ Мусина-калеси (XIX, XX), Пенджъра (XXX), Пазарджикъ (XXXVII), и най-често Пиргосъ (XXXV), въ формитѣ Пергьова (XVII), Пиргува (XVIII), Пиргуза (XXXII), Пиргуна (XLIII), Пергюла или Пергюпа (XXVI), Пиргола (XLVII), Пиргуда (LIV), Пируда (XXXI, XXXVIII). Мостътъ пъкъ, Кадинъ-мостъ[2]) (VIII), Павле-кюприя (XXIV, LVI) или Михалъ-Узунъ-кьопрюсю[3]) въ Одринъ (XXII), Кемеръ-кюприя (LIII), се

[1]) За три и деветь (братя) срв. Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 475, 478.

[2]) За Кадинъ-мостъ вж. Ю. Ивановъ, Сѣверна Македония. София 1906, 135, 155 нт., и по-рано К. Иречекъ, Пѫтувания по България. Пловдивъ 1899, 603 нт. Мостътъ е граденъ, както показва единъ запазенъ надписъ, въ 1470 г. отъ Исакъ-паша, везиръ на султанъ Мохамедъ II. Името му народътъ произвежда ту отъ кадъна, ту отъ кадия. Докато Стоиловъ намира (Пер. Спис. LXIII, 192) правилно второто, Ивановъ е на мнѣние, че „истинското название на моста е Кадънъ-кюприси или Невѣстинъ-мостъ“, дадено спор. легендата за вграждане невѣстата на майсторъ Манола. Но нито непознатиятъ кадия, нито скитнишката легенда не е, струва ми се, първичното при именуването, а единичко селото край моста, нарѣчено Невѣстино. Това село дава така името си на моста, както и с. Павелъ на Павле кьопрюси (вж. горѣ, стр. 440), щомъ отъ Кадънкьой може лесно да изникне и Кадънъ-кьопрюси. Баладата за майсторъ Манолъ се локализува къмъ тоя мостъ толкова по-лесно, че и името му ѝ служи за опора. Легендата за нѣкакъвъ кадия е вторична етимоложка измислица, каквато е и „историческото“ прѣдание, което обяснява по-другояче основаването и именуването на моста. Разказва се, именно (Ивановъ, ц. с. 135), че ужъ султанъ Мурадъ, кога да покорява тази область, срѣщналъ тукъ една българска сватба и по молбата на невѣстата, слѣдъ като му цѣлунала тя по обичая рѫка, заповѣдалъ да се изгради мостъ надъ рѣката. Имената на село и на мостъ сѫ послужили за отправна точка на народното въображение, което не се задоволява само съ пѣсеньта за Манола.

[3]) Мостътъ се нар. тъй по Михалъ-бей отъ Бѣла, който въ XVI вѣкъ воювалъ на страната на турцитѣ. Раковски бѣлѣжи въ Горски Пѫтникъ, стр. 250: „Въ Одринъ-градъ (Едрене) сѫществува каменъ мостъ на рѣка Тунджѫ (по български Яворица), кой носи я до днесь имя Михалъ-Бей-кюпрюсю, т. есть, Михаль-Беювъ мостъ. Близо до моста напрѣки къмъ сѣверъ сѫществува джамія, имаретъ Михаль Беювъ, задуше Михаль Беюво . . . . Попечителство того имарета е было управляемо отъ по-ближнаго сродника Михаль Бея по наслѣдство. Отъ приходы му си подправля вышерѣчная джамія и мостъ“.

строи на р. Струма (I, VIII, X, XI, XVI — Струмджа), Ергене (XXI, XXIV), Марица (XXII, XXIX), Тунджа (XXVII, XXIX) или Арда (XLIV). Не е казано, на коя рѣка се строи мостътъ, въ единъ фрагментъ отъ нашата пѣсень, цит. у Н. Герова:

Хой ми тя тебе, Маноилъ масторъ!
Утрѣ да ранишъ рано прѣдъ слънце,
Додѣ не ми е рано изгрѣло.
Който помине него да вградишъ,
Да не ся рони Пирче Кюприя.[1])

Зидътъ нийдѣ не е локализиранъ или именуванъ; само въ вар. отъ Крушово той е опрѣдѣленъ като „зид бела града", което показва, че зидъ се схваща като синонимъ на „града".

Градътъ Смиленъ ще е помашкото село Смилянъ въ Ахъ-Челебийско, както се догажда А. Илиевъ;[2]) тукъ и досега се виждатъ развалини отъ нѣкогашно старо селище, навѣрно центъръ на Смолѣнската область, поменувана въ XI и XII вѣкъ.[3]) Града Смиделя въ вар. отъ Рупчосъ (срв. № XIX, заб. 3) е, може-би, изкривена редакция на сѫщото име, неясно за пѣвеца. „Бѣлата-града" е отначало само епитетъ за Мусина-калисе при Гюмюрджина,[4]), което населението отъ околностьта смѣта за гробница на маноловата невѣста, та ходи да кърти прахъ отъ зида, като лѣкъ за безмлѣчни кърмилки.[5]) Хисаръ се наричатъ много стари зидове у насъ, и частно развалинитѣ на 6 ч. сѣверно отъ Пловдивъ, гдѣто се локализува сѫщо едно прѣдание за легендарния майсторъ. Бендеръ е бесарабската крѣпость, за която сѫ се очували спомени не само у насъ, но и у албанцитѣ, поради руско-турскитѣ войни отъ XVIII вѣкъ. Една помашка пѣсень го е прѣвърнала въ Мендеръ-градъ.[6])

Най-обикнатото именуване на крѣпостьта въ пѣснитѣ — като градъ (кале) Пиргосъ, Пиргуза — означава прѣвръщане на едно нарицателно име въ собствено, понеже грц. πύργος, — отъ което е произлѣзло с. Пиргосъ около гр. Русе, или Бургазъ на Черно Море,[7]) — и турското кале отговарятъ на стб. градъ,[8]) новобълг. града (въ род. п.), градище, въ смисълъ на Burg, castrum. Пѫтешественикътъ Бошковичъ отъ по-миналия вѣкъ казва, че въ Турция имало до 300 мѣста, които носѣли името пиргосъ, защото всѣко се наричало тъй, щомъ имало каква да е крѣпость.[9]) „Пиргу" въ тайния езикъ на нѣкои еснафи значи съборена,

[1]) Н. Геровъ, Рѣчникъ I (1895), 112. — Може би „Пирче" е злѣ прѣдадено отъ завоя „Пирга", и въ такъвъ случай името на моста стои въ връзка съ градата Пиргъ-Пиргосъ.
[2]) Срв. СбНУ. II, 76, А. Илиевъ, Сборникъ 367.
[3]) К. Иречекъ, Пѫтувания по България, 392.
[4]) Бѣла-града се поменува и въ една пѣсень за Крали Марко, отъ с. Орѣхово, Рупчосъ, Родоп. Напрѣдъкъ I (1903) 148.
[5]) Вж. по-горѣ, стр. 352.
[6]) К. Иречекъ, Пѫтувания по България, 471.
[7]) К. Иречекъ, ц. с. 775.
[8]) E. Berneker, Slav. Etymol. Wörterbuch, 280; К. Иречекъ, ц. с. 772.
[9]) Срв. Л. Милетичъ, СбНУ. II, крит. отд. 213.

запустѣла кѫща.[1]) Името „Пергьова“ е изопачено мн. ч. отъ пиргъ, пиргове,[2]) както то се срѣща въ нѣкои вар. пѣсни („на рогови пиргове“, Верковичъ, № 207, и др.), а Пиргунъ, Пергюнъ, Пергюлъ, Пиргола, Пиргуда, Пируда, сѫ още по-обезобразени форми на сѫщото, при което не се чувствува вече етимоложката връзка съ пиргъ, пиргосъ. „Тиргуза“ въ вар отъ Разградско (XXXVII) — ако не е печатна грѣшка (*т* вм. *п*) — ще е никнало по недоразумѣние отъ Пируза-Пиргуза. [Въ вар. XLV, отъ Гюмюрджинско, срѣщаме „Димна-града“; името се дължи на епитета „димна-дивна“, употрѣбянъ често въ народната ни поезия. Въ вар. LV то е станало дори „давна ми града“. Въ вар. XLIX отъ Шуменъ се гради Цариградъ, а въ LV-та, пакъ отъ Шуменъ, вече Прѣславъ!]

Колкото непостоянна е локализацията на градата-кале, или общо името ѝ, толкова по-установена е рѣката, на която се зида мостъ. Най-често това е Струма, запазена дори въ вар. отъ Костуръ и Чепино. Едно прѣдание, сходно съ това за Кадинъ-мостъ, е прикрѣпено къмъ р. Стрѣма въ Срѣдна-Гора,[3]) навѣрно по съзвучие на името съ Струма. Въ редъ случаи, гдѣто се гради не вече мостъ надъ рѣка, а просто зидъ или неизвѣстенъ градъ, името Струма (Струмна, Струна, Сруна) се дава на невѣстата на майстора; така въ вар. отъ Струга, Крушево, Сѣресъ и Ахѫ-Челеби. Значи, на изтокъ и на западъ отъ областьта на р. Струма името, врѣзано въ паметьта, се популяризира, заедно съ пѣсеньта, като замѣстя личното неопрѣдѣлено име на невѣстата. Тоя фактъ хвърля свѣтлина върху въпроса за най-стария районъ на главната българска редакция, — още по-вече, ако вземемъ въ съображение липсата на други имена за рѣки и замѣната на Струма само съ Марица, Тунджа и Ергене, настѫпила, очевидно, щомъ баладата се разширява по-далечъ отъ първото си огнище, накъмъ изтокъ. Колко обикната е и день-днешенъ пѣсеньта тъкмо въ южнитѣ склонове на Срѣдни Родопи и въ Бѣломорската равнина, показва свидѣтелството на Хр. П. Константиновъ. Какъ мостътъ, едничката постройка отначало,[4]) може да се замѣни съ градъ въ заетитѣ или по-къснитѣ редакции, личи отъ вар. XXII (сѫщо и LVI), гдѣто кюприята се опрѣдѣля като „голѣма сграда“. Обикнатото общо мѣсто „градъ градила“ въ пѣсни за самодиви и пр., се довежда въ свръзка съ „мостове гради“ и пр., и при основната прѣдстава за градене неусѣтно изпѫква вторичниятъ зидъ, кале и т. н., които не будятъ недоумѣние съ чуждото си име и могатъ да се взематъ като указание за най-близкия старинenъ градъ, потеклото на който получава по-такъвъ начинъ неочаквано своята поетическа легенда.

4. Типично мѣсто, свойствено навѣрно още на прарeдакцията, е

Денѣ го градятъ, нощѣ се рони.

[1]) Срв. Н. Арнаудовъ, Сб. Н У. XV, прит. XV, 36.
[2]) Срв. Л. Милетичъ, Сб. Н У. II, прит. 213.
[3]) Срв. Е. Каравеловъ, П Сп. VII, 183.
[4]) Срв. сега и вар. XLIV отъ Гюмюрджинско, както и забѣлѣжката къмъ него.

което се срѣща въ всички варианти безъ изключение. Нѣкои пѣсни (XX, XLII) го разширяватъ поетически-картинно:

Денѣ се гради по ясно слънце,
Нощѣ се сипе по мѣсечина,

като се прибавя (XX, XII, XLV, XLVI) и една подробность:

Камень по камень, дърво по дърво . . .
Камень по камень, темелъ по темелъ . . .
Дърву пу дърву, камен пу камен . . .

или (XI) къмъ това още:

Дъска по дъска, миронъ по пиронъ.

5. Нѣкои варианти отдаватъ инициативата за строежа на **царь**. Ако въ редица чужди народни сказания издигането на древни сгради и съоржжения се приписва на разни царе-строители: Навуходоносоръ, Александъръ Велики, царица Тамара, князъ Владимиръ,[1] у насъ подобни прѣдания се свързватъ съ имена като Крали-Марко, царь Костадинъ и пр., или пъкъ изобщо сградитѣ се мислятъ строени по починъ на нѣкакъвъ царь, както това е присжщо на чисто приказнични мотиви. Въ вар. отъ Прилѣпъ (III) тримата братя се били прочули до царя, и той ги повикалъ да му строятъ мостъ, като се заканилъ, че ще имъ вземе главитѣ, ако не го доизкаратъ за три години. Вар. отъ Копривщица (XXIV) захваща: „Отъ царя ферманъ пристигна“ и нат. заканата: „Ако кюприя не изградятъ, той ще ги царя погуби.“ Вар. отъ Ямболъ (XXVIII): „Отъ царя ферманъ довтаса,[2]) отъ царя и отъ везиря,“ — безъ заканата. Вар. отъ Карнобатско (XXIX) започва съ клетвата: „Да се провали Суруджанъ-паша, дѣто направи на Тунджа моста!“ — и послѣ заканата, да избѣси дюлгеритѣ-устабашии „единъ по единъ.“ Вар. отъ Трѣвненско (XXXV) знае „писма отъ царя,“ гдѣто има закана да бждатъ „изтрити“ майсторитѣ. Вар. отъ Г.-Орѣховица (XXXVI), подобно на трѣвненския, знае заканата да бждатъ отрѣзани главитѣ на майсторитѣ, ако не доизкаратъ въ десетата година градата;[3]) инициативата пъкъ се отдава на царь Силюманъ. За „отрѣзване глави“ говори царьтъ и въ вар. отъ Добруджа (XL). Оставимъ ли прилѣпския по-особенъ вар., гдѣто чертата се длъжи (както ще видимъ) на аромънско влияние, другитѣ варианти издаватъ нѣкоя обща основа въ това отношение, бидейки записани все въ източна България. Отправната точка на новата черта трѣбва да се търси нѣйдѣ въ Тракийско [въ вар. XLIV отъ Гюмюрджинско сжщо се вѣстява царь], отъ гдѣто тя минува въ съсѣднитѣ прѣзбалкански мѣста и, заедно съ прѣселванията на сѣверъ, въ Добруджа. Като не може да се оправдае тукъ рѣшението за взиждане на невѣстата съ простото събаряне и съ нуждата да се построи на всѣка цѣна сградата, дохажда по-късно типичниятъ приказниченъ мотивъ за царска

[1]) Вс. Миллерь, Экскурсы (1892), 4.

[2]) Тоя типиченъ запѣвъ срв. напр. въ моя Фолклоръ отъ Еленско, № 141.

[3]) За числата 9 и 10, въ послѣдователно съчетание, срв. Н. Созоновичъ, Къ вопросу о западн. вліяніи на слав. и русс. поэзію (1898), 255, и Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 480.

заповѣдь и заплашване съ смърть, което трѣбва да побѣди всички скрупули на майсторитѣ и да ги накара да се примирятъ съ най-тежката жертва, понеже се касае за собствения имъ тъй милъ животъ.

6. Свойствено на нѣкои варианти отъ източнитѣ краища (XXVIII, XXX, XL) е общото мѣсто „чудятъ и маятъ" за майсторитѣ, които виждатъ да се разбиватъ усилията имъ и не знаятъ, какво да правятъ съ сградата, що не се задържа. Варианти отъ Родопско знаятъ „чуду се зачудиха" (Чепино), „чудум чудеiе" (Пещерско), „чудили се" (XLII), а „чудом чудѣха" (Гюмюрджинско, XLV, XLVII), въ тия отъ изтокъ (XXIV, XXV, XXXI, XXXIII), майсторитѣ се „чудятъ какво да сторятъ (чинатъ)." Почудата липсва въ повечето варианти отъ Македония и Тракия: само въ Дебърско се срѣща „се зачудие," а въ Костурско майсторътъ „се ӯми" (размисля) какво да чини, да стори. Сѫдено по бързото темпо на разказа, който не обича да указва на вѫтрѣшни движения, а изтъква само фактическото, само новитѣ външни моменти въ развоя на дѣйствието, едвали почудата ще е била отбѣлѣзана въ най-старитѣ версии, и стереотипната формула „чудятъ и маятъ" или „чудомъ се чудятъ" ще е вмъкнато по-късно, бидейки тя инакъ добрѣ позната на българскитѣ народни пѣсни.

7. Току слѣдъ почудата, — а гдѣто тя липсува веднага слѣдъ констатацията за рушенето на моста или на градата нощѣ, — иде облогътъ (каулъ) на майсторитѣ да вградятъ една отъ невѣститѣ. Въ едни случаи тоя облогъ бива сторенъ, безъ да се казва, чия е идеята (II, IV, V, VIII, XII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXVIII, XL), въ други майсторитѣ общо се „сговарятъ," „думатъ дума" (XII, XIII. XXVI, XXX. XXXVI), въ трети главниятъ или най-стариятъ майсторъ прѣдлага, да се съгласятъ и да не обаждатъ на булкитѣ си (I, IX, X, XI, XIII, XVII, XXII, XXV, XXVIII, XXIX, XXXI. XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLIX), а въ четвърти (XXXII) калфи и чираци говорятъ на главния майсторъ да не ги „троши" вече, а да сторятъ клетва и да вградятъ нѣкого. [Въ вар. XLV и XLVI отъ Гюмюрджинско, както и въ вар. LIV отъ Ловчанско, край градата минува „църенъ калугеръ", и той обажда на майсторитѣ, че калето иска курбанъ, и че за такъвъ трѣбва да се вземе първата невѣста съ обѣдъ, или първиятъ, що помине. Въ вар. LVI отъ Пловдивско край градата-мостъ минаватъ „три стари дюлгери," и тѣ прѣпорѫчватъ да се вгради първата булка, дошла съ „ръчокъ."] Въ едни вар. майсторитѣ правятъ „вѣра и клетва" (XVII, XVIII, XXVII, XXVIII, XXXI, XXXII, XXXV, XXXVI, XL), „вѣра и беса" (IV), или просто „клетва прѣдъ бога" (XXIV), „турска вѣра" (XVI) и „беса" (VI), въ други „сговоръ," „каулъ" или „кавилъ" (XIX, XX, XXVIII), въ трети „обзалогъ" (XVI).

Въ редъ варианти главниятъ майсторъ (VII, XIV, XV), най-малкото майсторче (VI) или тримата братя (XVI) сънуватъ, „сънъ сънили" [срв. и LI], при което въ вар. отъ Солунъ на сънь се явява една дѣвойка, която порѫчва какво да се прави; а въ вар. отъ Тетово май-

сторътъ сънува рано въ недѣля. Приказката отъ Прилѣпъ пъкъ знае черно пиле, що пѣе на майстора да закопае, слѣдъ двѣ година напразно градене, невѣстата на по-малкия братъ, та да „застане темельтъ."

Съ огледъ къмъ поржката или договореното чрѣзъ клетва, трѣбва да се каже, че разнитѣ варианти знаятъ — ту курбанъ: „курбан ми сака Струма ми река", „ке клайме курбан на река" (I), мостътъ „иска курбанъ" (VIII), „курбанъ да колемъ, бога да молимъ" (IX), „калето иска курбанъ" (XIV, XXXVII), да се „обрече курбанъ" (XXXVII), „градата иска курбанъ" (XLV, XLVI, LII); — ту зазиждане или вграждане (XI, XVII, XXV, XXVI; XIX, XX, XXIII, XXXIII, XL) на „градум дъно" (XXII), като се „зазида" (VI, VII, IX), тури за „темелъ" или въ темелъ (II, XVI, XXIV, XXVIII, XXXIX) „живъ човѣкъ" (XV) въ „срѣдна камара" (XI); — ту пъкъ прѣвръщане въ таласъмъ: „таласъмъ иска", „таласъмъ да бжде" (XXXV), „таласъмъ да го направатъ" (XXXVI), „таласъмъ да туримъ" (XXXIV).

Това вграждане или това вричане за курбанъ става, за „да бидуеть кале" (VI), за да се „задържи" и не се рони градата или мостътъ (XI, XV, XVI, XVII, XXVIII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XL). Въ варианта отъ Тетовско (VII) сънътъ на майстора казва: „Да ѕаѕидаш своя верна люба, ако океш кукя да направиш". Въ варианта отъ Копривщица (XXIV) Мануилъ прѣдлага да идатъ майсторитѣ „днесь сжбота, утрѣ педѣля" па село, да запалятъ свѣщь въ черкова и да се закълнятъ прѣдъ Бога слѣдъ отпускъ черкова, че ще вградятъ, та дано се „темелъ захване". Вариантътъ отъ Разградско (XXXVII) се отклонява още по-вече, като кара Маноила „да плаче, да се кахъри" и да разкрива на „пжтници каледруминици" скръбьта си; слѣдъ като пжтницитѣ му обадили, че „калето иска курбанъ", сбрали се попове и кметове, хаджии и чорбаджии и „струватъ клетва".

Сравнението на разнитѣ версии показва: 1. че вѣроятно въ пратиповетѣ почина за вграждането дава майсторътъ-ржководитель; 2. че той иска отъ другаритѣ си да сторятъ „облогъ" или да дадатъ „дума", безъ да се използува още познатото само на изтокъ „вѣра и клетва"; 3. че вѣщиятъ сънь, като замѣна на досѣтката на първомайстора, е вторична вноска въ нѣкои югозападни версии, изпитали чуждо влияние;[1] и 4. че най-напрѣдъ става дума просто за вграждане, за полагане въ темелитѣ, като едва по-късно се изтъква изрично цѣльта: да се даде курбанъ, или да се получи таласъмъ. Ако курбанътъ тукъ означава само външно сближение на обичая съ обредното колене на животно при полагане основитѣ на нова кжща (срв. Охридско, Прилѣпско) или при праздници въ честь на разни светци (оброкъ, служба), идеята за таласъмъ спада къмъ кржга на най-старитѣ елементи въ пѣсеньта. „Курбанъ за Струма" не значи жертвоприношение за духа на рѣката, — такава прѣдстава не ни се открива нийдѣ въ пѣснитѣ, — а просто

[1] Срв. сега и вар. XLIV.

езиково отъждествяване на вградената жена съ закланото или вграденото при начало на строежа животно, което се нарича „курбанъ". „Мостътъ иска курбанъ", „курбанъ да колимъ, Бога да молимъ", „обричане курбанъ" за калето иматъ все смисълъ на осветено отъ старината убиване на живо сѫщество, като магическо срѣдство за трайность на сградата, а не по-специално на жертва за духа на мѣстото, гдѣто се строи. Курбанъ, слѣдователно, е невѣстата дотолкова, доколкото, отъ една страна, нейното погубване въ името на една традиция, добила псевдорелигиозна санкция, стои въ успоредица съ прѣживѣлици отъ нѣкогашни жертвоприношения въ народната обредность, и доколкото, отъ друга, то силно напомня пѣснитѣ отъ крѫга на „Аврамова жертва", съ тѣхната библейска подлога, гдѣто безплодната невѣста (Станка) се моли на Бога за рожба, думайки:

Като стори пять години,
Курбанъ щѫ ты го обрькѫ,
Курбанъ на святого Гергя;

а послѣ хвърлениятъ въ пещьта Иванчо, останалъ по чудо читавъ, гледа на книга:

То не іе мале подобно,
Челяка курбанъ да колите,
Ами хубаво ягнѣ да зьмни.[1])

Ала тоя истински „курбанъ" спада къмъ литературнитѣ реминисценции у народа, а не къмъ бита му отъ историческо врѣме.

8. Общо за почти всички варианти е, да се прѣдлага и приема като таласъмъ или курбанъ за вграждане първата отъ невѣститѣ, която дойде да донесе „ручокъ" или „топла обѣда". Изключение правятъ само една-двѣ пѣсни, споредъ които майсторътъ направо казва на либето си, че трѣбва да го зазида, и то изявява съгласието си (VII); или пъкъ майсторътъ открива на по-малкия си братъ вѣщия гласъ, и братътъ повиква невѣстата си, за да я зазида (III). По-оригиналенъ се явява горно-джумайскиятъ вариантъ (X), гдѣто, прѣди да прѣдложи вграждането, Мануилъ хвърля въ рѣката товаръ желтици и 200 живи овци и коли за курбанъ 9 юнеца, дано се задържи мостътъ. Хвърляне пари, колене курбанъ и давене животни указватъ на опити за магическа отмѣна на скѫпата човѣшка жертва.

9. Общо мѣсто за по-вечето варианти е заричането, да не се обажда нищо на невѣститѣ, което бива одържано само отъ майсторъ Маноилъ (главенъ майсторъ, най-голѣмъ братъ, най-малъкъ) и потъпкано отъ всички останали (майстори или братя). Майсторъ Маноилъ бива прѣдставенъ за това въ нѣкои пѣсни като най-глупавъ — и може-би тъкмо поради честностьта си, която се брои за наивность, той се прѣвръща въ извѣстни варианти въ най-младъ, най-малъкъ отъ всички, съ което пѣвецътъ обяснява и постѫпката му, съпоставяйки я съ хитростьта

[1]) Срв. Българскы Книжици, Цариградъ ч. II, 1858, кн. II, 354, и срод. версия у А. П. Стоиловъ, Показалецъ на бълг. нар. пѣсни II, № 40.

или безчестието на другитѣ. Работата се прѣдставя ту като че всички отишли дома си и обадили на невѣститѣ си за страшното рѣшение; ту пъкъ като че тѣ пратили хаберъ, и само Маноилъ ни отишелъ ни хаберъ пратилъ; ту като че Маноилъ отишелъ, ала нищо не рекълъ: „дума си ойде, люби ни каза“ (XI), което сочи и най-първична версия. Въ вариантъ XLVII майсторитѣ упоили Маноила, и той не чулъ сговарянето имъ да обадятъ тайната на невѣститѣ си.]

10. За да остане прѣдъ съвѣстата си чистъ и да не изневѣри на клетвата, като направи обаче всичко, което интереситѣ му диктуватъ, та да не дойде първа (на моста, на градата и пр.) неговата невѣста, той си позволява да наржча на невѣстата си „много работа“, каквото да позакъснѣе тя на слѣдния день и да бжде изпрѣварена отъ другитѣ невѣсти. Но и тая хитрость не помага: било защото другитѣ невѣсти изобщо нѣматъ намѣрение да ходятъ, било защото Маноилица е пъргава и работна, та оврѣме свършва всичко. Нейната шетня открива интересенъ погледъ въ кжщнитѣ грижи на българката. Наржчаното отъ майстора или стореното по свой починъ засѣга най-сжщественото отъ труда на жената, и картината добива битописно значение. Въ вариантъ отъ Костуръ (I) либето на майстора бива накарано да измълзи 9 крави, да избие 9 мътки (буталки), да измете „равни двори“, да разточи 9 баници; въ вариантъ отъ Неврокопско (XI) — да опере, да омеси, да издои 9 крави, да подвари и подкваси млѣкото, да отсѣе 9 товара бѣла пшеница и да я откара на воденица, да развие и повие мжжко дѣте, да опере „златни пелени“ и да уготви ядене (прогима); вариантъ отъ Ахж-Челеби (XIX) — да оплави 9 кила бѣла пшеница, да опере и простре бѣлото пране, да опече „топли хлѣбове“ и да развие малкото дѣте; въ вариантъ пакъ отъ тоя край (XX) — да обаня, повие, нахрани и приспи дѣтето, да изпече хлѣбъ, да опере „бѣло пране“ и да сготви прогима; въ вариантъ отъ Свиленградъ (XXII) — да издои 9 крави, да отлжчи 9 телци, да окжпи мжжко дѣте; въ вариантъ отъ Пирдопъ (XXV) — да отсѣе „бѣла пшеница“, да я носи и умѣли на воденица, да замеси тесто кисело, да опече пити, да готви обѣдъ и да окжпи дѣтето; въ вариантъ отъ Тетевенъ (XXX) — да издои 9 крави, да прѣвари 9 млѣка, да изкара 9 телци, да окжпи мжжко дѣте и да готви обѣдъ. Така, пататъкъ въ вариантъ отъ Габрово (XXXI) срѣщаме пране ризи, мазане кжща, сѣене брашно и готвене; въ варианти отъ Еленско и Трѣвненско (XXXII—XXXV) — пране, замазване, сѣене 9 човала за воденица, кжпане и поддаяне дѣте или 2 дѣца, бѣлене платно; въ вариантъ отъ Горно-Орѣховско (XXXVI) — подсѣване за воденица 9 човала, пране, издаяне „сиви крави“ и подсирване млѣко; въ вариантъ отъ Разградско (XXXVII) — пране ризи, замазване, помитане „сарай двори“, кжпане дѣте и готвене; въ вариантъ отъ Силистренско (XXXVIII) — пране, мазане, отсѣйване за воденица, месене „бѣли хлѣбове“ и „пъстри кравай“, кжпане и приспиване дѣте; въ вариантъ отъ Добруджа (XL) — пране, мазане, кжпане мжжка рожба, готвене. [Въ вариантъ отъ Етро-

поле е вмъкната една оригинална поржка: майсторката, която току-що е добила мжжка рожба, слѣдъ като нѣмала 9 години дѣте, трѣбва сега да намѣри и загубеното отъ 9 години мжжко теле, което — за нещастие — се мѣрва тутакси прѣдъ вратнята.]

Едва ли може да има съмнѣние, този моментъ отъ дѣйствието не спада къмъ първичната канва и е внесенъ послѣ, макаръ и твърдѣ рано. Той противорѣчи на бързината, съ която е воденъ разказътъ, като се отбѣгва всичко странично, и колкото рѣдко, само въ единъ—два най-развити текстове на изтокъ, се срѣща пожеланието на майстора къмъ невѣстата: „полека върви, не бързай" (срв. вар. XXXV, XL), толкова чужда ще е била нѣкога и мисъльта за едно епическо отклонение въ тоя стилъ. Отправна точка за него ще е дала заржката да се носи и готви обѣдъ, която отпослѣ служи за удобна рамка на описанието, разширявайки пѣвецътъ списъка и прибавяйки всичко отъ домашнитѣ занятия, което му хрумва. При това, докато въ по-вечето варианти невѣстата трѣбва да свърши работата още на другата зарань и да дойде, по обичая, рано на моста (градата), въ нѣкои пѣсни отъ сѣверъ и отъ изтокъ събитието се отлага отъ сжбота за въ понедѣлникъ (XXIV, XXXV, XXXVIII — по типиченъ примѣръ, заетъ отъ други пѣсни съ разни заржки или начинания, гдѣто днитѣ се редуватъ пакъ така.[1])

11. Въ 15—16 пѣсни невѣстата на Маноила или на пострадалия майсторъ се явява просто като „невѣста", „булка" или „либе", и само въ половината отъ тѣхъ тя се означава още по името на мжжа като Маноилица (resp. Павлевица, XXXIX). Въ вар. отъ Струга, Крушево, Горна-Джумая, Софийско, Неврокопъ, Сѣрско, Ахж-Челеби и Пещера (тукъ етървата!) тя е Струма, Струмна, Струпа или Сруна. „Стойна" въ втори вар. отъ Ахж-Челеби се издава като покварена форма на Струма. [Дали „хубава Стапа" въ Гюмюрджинско, XLV — XLVI, не възлиза къмъ Стойна?] Въ Перущица и Пирдопъ невѣстата е Петкана; въ Карнобатско, Шуменъ, Тетевенъ, Габрово и Еленско, „Шехъмъ"-Тодорка, „Дойна"-Тодорка, „Тойна"-Тодорка или само Тодорка [така и въ вар. XLIX отъ Шуменъ]; въ Трѣвненско и Еленско „горка", „послушна", „драга" Марийка; въ Брѣзово „горка" Маринка; въ Харманлийско Ганка; въ Свиленградско Еленка; въ Горно-Орѣховско Янка; въ Тетовско Лозана; а въ Добруджа Радка.

Заключението, което се налага отъ тукъ е: въ първоначалния текстъ невѣстата не е била означавана съ свое име, и когато по-късно се явява нужда отъ него (по инстинктъ за по-голѣма индивидуализация на тъй важната фигура), името на рѣката се взима погрѣшно за лично име, та „Струма" се прѣвръща въ жена на майстора, оставайки тукъ-тамѣ сжщеврѣменно и рѣка (XI, XII). Това смѣшение е могло да стане толкова по-лесно, че женско име Струма, Срумка е познато вече

[1] Срв. напр. моя „Фолклоръ отъ Еленско", СбНУ. XXVII, № № 109, 110 и др.

въ Сѣрско и въ западна Македония,[1]) и името на рѣката просто се е ослонило на по-старото и еднозвучно лично име, което може-би въ послѣдня основа е пакъ рѣчно име отъ сѫщото потекло. Гдѣто, обаче, името на рѣката не се прѣвръща въ собствено лично име, или гдѣто пѣсеньта прониква безъ едното и другото, щомъ мостътъ става вече града, кале или зидъ, тамъ празнината се попълва бързо съ едно отъ типичнитѣ женски имена въ нашитѣ народни пѣсни, на първо мѣсто съ Петкана, Тодорка и Еленка, които играятъ видна роля и въ другъ единъ твърдѣ разпостраненъ баладенъ мотивъ, тоя за мъртвия братъ. Ако името Маноилъ-Манолъ може да се мисли дадено на българска почва още въ момента, когато възниква мотивътъ (resp. българската версия на едно чуждо прѣдание), — съ което се обяснява сравнителното му постоянство въ най-отдалечени единъ отъ другъ варианти, — отсѫтствието на такова що-горѣ установено име за невѣстата свидѣтелствува само за обратната възможность: да е била невѣстата на първо врѣме безименна и само по-късно въ извора на бѣломорско-македонската група варианти да се е вѣстила по недоразумѣние Струма.

12. Нова ретардация въ разказа се явява поканата на Маноилица къмъ майсторици или етърви, да тръгнатъ заедно. Другаркитѣ ѝ, прѣдупрѣдени за това, що ги чака ако идатъ, отказватъ подъ разни прѣдлози:

а) Татко боленъ, майка болна на умиране, трѣбва да се видятъ (VI);

б) „Глава ме боли, сърце ме боли, треска ме тресе“, и т. н., за всѣка отъ 8-тѣ етърви (XIV);

в) „Не съмъ мѣсила“, „не съмъ готвила“, „не съмъ опекла“ (XXVI); етървитѣ (майсторкитѣ, комшийката, буля ѝ) не сѫ още сготвили, не е станалъ обѣдътъ имъ (X, XVII, XXIV, XXXV, XLVII, XLVIII), не сѫ окѫпали дѣцата си (XXIV, XLVII, XLVIII, XLIX);

г) „Ний си убяда носихми - батю зѫ тебю зъръчѫ — убядѫ дѫ си дунесеш“ (XXXIII);

д) Ще тръгнатъ послѣ, ще я стигнатъ (XXXV, XXXVII, XLVI).

Чрѣзъ този епизодъ пѣвецътъ не само изтъква коварството на другаркитѣ, за да се почувствува още по-силно жертвата на главния майсторъ, но внася извѣстно разнообразие и напрѣжение въ продължението на разказа, отлагайки за малко катастрофата. Понеже прѣдлозитѣ за отлагане се срѣщатъ само въ часть отъ вариантитѣ, при това не се схождатъ помежду си, освѣнъ въ отдѣлни случаи, правдоподобно е да се приеме, какво тѣ се вѣстяватъ спонтанно и доста късно.

Въ вар. LVI отъ Ксантийско двѣтѣ снахи сами подканятъ наймладата да иде първа, и когато тя се извинява, че дѣтето ѝ е на люлка и хлѣбътъ — на копанята, тѣ скапятъ да я отмѣнятъ, стига тя да замине.

[1]) Сестра Струма оплаква братъ въ една—двѣ тѫжачки отъ Прилѣпъ. СбНУ. III, 69, 70. Срв. Верковић, Нар. песме. № 158; Васиљевић, Јужна Стара Србија II, 816.

13. Какво върши Маноилъ, кога вижда смаяно или съ зловѣщо прѣдчувствие невѣстата си, да иде първа съ ручека? Пѣснитѣ не пропускатъ да изтъкнатъ симптомитѣ на голѣма скръбь, на мрачно принижение, на отчаяна безпомощность, както напраздно иска да ги прикрие нещастникътъ. Най-често първиятъ майсторъ, сломенъ отъ мисъльта за това, що прѣдстои, рони сълзи, навежда глава, кърши ръцѣ и нахлупва калпакъ.

Разнитѣ варианти знаятъ и разни стереотипни стихове за афективнитѣ прояви. Формулитѣ могатъ да се групиратъ така:

а) Ничком поникна, сулзи изрони (XII)
Ничком ми легна, сълзи ми рони (I)
Никум унинпа, сълзи зарони (XX)
Долу пупичи, сълзи пурони (XXI)
Той погледнъл тъй надолу,
И пуронiъл бистри сълзи (XXXIX)
Дребни сълзи пурони,
Русж си главж наведе (XVIII)
В земя пугледнж — дребни си сълзи прирони (XLVI)

б) В земи си опули и сълзи порони (V)
Наднесе калпак над църни очи,
Порони сълзи до църна земня (IX)
Кълпак нъдведе ду черни очи,
Сълзи пурони ду черне земе (XVII)
Сълзи порони до черна земя,
Шапка нахлупи до черни вежди (XXIII)
Калпакъ нахлупи до черни очи,
Сълзи пурони до чернж земiж (XXX)
Нахлюпилъ калпакъ до вежди,
Уронилъ сълзи два реда (XXXVII)
Налупи калпак до очи,
Порони сълзи до земи (XLVIII)
Черен си калпак нахлупи,
Дребно си сълзи порони (XL)

в) На часот викна той да си плачит (II)
„Викналъ, заплакалъ", докато другитѣ „дѣлатъ и пѣятъ" (XXIX)

г) Ръки закърши, сълзи зарони (XI)
Сълзи рони и пръсти кърши (XXVI)

д) „Сълзи оброни, сълзи порони, засипа ситни сълзи, дребнiъну сълзи ронiъши, оброни сълзи, да си заплака" се срѣща въ останалитѣ варианти (IV, XIV, XV, XIX, XXXI, XXXIII, XXXIV).

По-особенно и по-картинно изображение на вжтрѣшния моментъ дава вар. отъ Трѣвненско (XXXV):

Ръце му щръпнахж, чукове истърва,
Жално заплакж, сълзи урони.

Въ вар. отъ Горна-Орѣховица (XXXVI) имаме такава сцена, гдѣто въ контрастъ се редуватъ състрадание, чиста радость и безкрайна мжка:

Кът сж й ут дълеч зъдалж,
Сички си ръце плеснъхж:

Гъзък зъ Янкъ хубавъ,
Хубавъ Янкъ, ръботнъ!
Ут далеч се Янкъ зъсмяла,
Ут близу „добрутру“ казъла.
Сички нъ Янкъ утвърнъхъ,
Салъ Мънуил нищо не казъ,
Мънуил сълзи ронъши.

Наопаки, вар. отъ Дебърско (V) знае присмѣхъ за наивния майсторъ, отъ страна на лукавитѣ му другари („се зачудие, се подсмеяе“), и мѫката на изиграния.

Съвсѣмъ усдинено стои пирдопскиятъ вариантъ (XXV), гдѣто майсторътъ прави усилие да отпѫди невѣстата отъ злокобното мѣсто, безъ да бѫде забѣлѣзанъ отъ другитѣ. Манолъ „свива съ глава“ отъ далечъ, „маха съ рѫка“ отъ близо, най-послѣ захвърля пръстенъ, та дано го погледне Петкана и „назадъ да се повърне“, но тя не разбрала отчаянитѣ жестове.

Въ варианти отъ Копривщица и Трѣвненско-Еленско (XXIV, XXXIV-XXXV) Маноилъ моли Бога да даде „силни вѣтрове“, та да се напраши и разсипе госбата и да се върне невѣстата. Богъ се смилилъ, ала невѣстата сготвила нова госба, изгазила водитѣ до поясъ и пакъ пристигнала най-рано!

Най-оригиналенъ е, обаче, вар. отъ Ямболско-Бесарабия (XXVIII), гдѣто, наредъ съ локализацията на събитието къмъ гр. Бендеръ и съ други по-нови черти, се вѣстява разкаяние у майстора и твърдо рѣшение да сподѣли злата участь на невѣстата:

Хай да развалим клетвата:
Наместо един да турим . . .
Турете мене и нея;
Мѫжка ми рожба земете,
Земете и отгледайте.

14. Какъ майсторътъ туря въ изпълнение страшния планъ? Докато въ едни варианти се съобщава съвсѣмъ сухо, че майсторитѣ вградили невѣстата, въ други като прѣдлогъ да слезе невѣстата въ основитѣ, гдѣто да бѫде зазидана, се изтъква епизодътъ съ пръстена. Ситуацията се рисува обикновено тъй, че майсторътъ „рони сълзи“ или изглежда „кахъренъ“, „грижовенъ“, а невѣстата му, изненадана, го пита, защо е такъвъ. Майсторътъ тогава отговаря:

Загубихъ си пръстена меновник,
Я наведи се да го тераме (XIV)
Истървал съм си віенчален пръстен,
Я сляз мо, я сляз, та си пръстен найди (XXIX)
Ас си утървах златниѭ пръстин',
Тебѭ шѫ пусним, дѫ гу нѫмериш (XXXII)
Пръстен ми падна въ калету,
Пръстена згуденишкия,
Флязвъш ли да гу извадиш? (XXXVII)
Загубих си минáта,
Мината, златен пръстен . . .
Наведи се, да гу найдем (XVIII)

Ас си изпълюф пръстеню . . .
Ше флезиш дж гу извадиш (XLIX)
Тж си испуснъх пръстiън миновнiък,
Ждж вдигнж камiън, фляй тж гу земи (XXII)
Изпуснал съм си маламiън пръстен . . .
Та ще та туримъ да го извадиш (XXX)

Така и въ вар. III и XXXVI (златенъ; годенишки и вѣнчаленъ пръстенъ). А въ вар. XXXVIII Маноилъ, като заплаква щомъ вижда жена си, изтърва (неволно?) пръстена си, златния, и послѣ я кара ди му го извади. Въ вар. XXVII той ѝ казва, като я вижда: „я подай са ми венчалян пръстен!“ Тя му го подава, а той го изпуска „въ дълбоко море“ (= на Тунджа мостове) и я кара да го търси. — Въ тоя случай не е мотивирано поискването на пръстена ѝ, и то очевидно замѣня първичното изпускане на собствения пръстенъ.

Въ други случаи невѣстата пожелава сама да слѣзе въ основитѣ и да потърси пръстена, като успокоява по нѣкога майстора да не тжжи:

Испуснал сам си сребарен поарстень.
— Мълчи ми . . . извади гу щя (XIX, XX, LVI)
Испуснах маламян пръстен,
— Я недѣй плака . . . азъ ща си вляза (XXXVI)
Яс си изгубих маламiън пръстiън.
— Я мълчи . . . Язи шж влезiж . . Шж ти изваджж . . . (XXXI)
Ас си пръстиніж истървах,
Пръстиніж гуденишкия.
— Я мж в градътж спуснети . . .
Пръстиніж шж ти извадіж (XXXIII)
Яс си пръстен истърваф
Пръстено, Радке, мената.
— Ша влягa да го извадя. (XL)

Въ вар. XLVI отъ Гюмюрджинско невѣстата успокоява либето си:

Друг пръстен щем ти излеи

Ала майсторътъ настоява да влѣзе тя, да го извади, и тя влиза.

Въ вар. XXXIV майсторътъ изтърва „маламенъ, вѣнчаленъ“ пръстенъ, невѣстата поисква да го търси, прѣхвърля дребенъ чакълъ и протрива ржцѣтѣ си. Въ вар. XXIV той помисля, като я вижда, дали да ѝ каже право, ала се сѣща за клетвата си, и тогава излъгва, че изпусналъ пръстена, „нашето първо вѣнчило.“ Тя прѣдлага:

Я ма през кръста прѣвръжи,
Та ма във води спусни,
Азъ зная много да плувам.
Та ще си пръстен намери.

Въ вар. XXXV майсторътъ пъкъ, запитанъ дали не плаче, загдѣто закъснѣлъ обѣдътъ, отговаря, че плаче, защото изтървалъ пръстена си, дълбово въ дребнитѣ камъне, изъ мỏлузитѣ (молосъ — ситенъ чакълъ). Марийка тогава го кара да обѣдва, като поржчва на калфи и чираци

да приготвятъ вѫжа, за да я спуснатъ да търси. Тя търси „отъ обѣдъ до пладне," догдѣ не ѝ слѣзла кърма, и се сѣща за дѣцата си въ кѫщи. — Друго приложение е намѣрилъ прътстенътъ въ вар. XXV, гдѣто той бива хвърленъ отъ майстора срѣщу невѣстата, като я вижда отъ далечъ, дано я накара да вдигне глава и да съзре знака съ рѫка, за връщане отъ опасното мѣсто.

[Въ вар. XLIV отъ Гюмюрджинско мѫжътъ, най-малкиятъ братъ, обажда направо рѣшението за взиждане, и невѣстата доброволно слиза въ основитѣ.]

15. Вграждането става бързо и брутално, безъ всѣкакви прѣдупрѣждения или щадене и безъ да се обръща внимание на просби, укори и протести:

Кой дете фати, кой ручокъ фати,
Ми е фърлие на Струма река. (I)

Майсторитѣ и калфитѣ хвърлятъ отгорѣ ѝ голѣми камъни и я потисватъ (III); едни я държатъ, други я зидатъ (VI); убиватъ я, хвърляйки отгорѣ ѝ камъне (XXIX); свързватъ я и я спускатъ съ тънки синджири, та я заграждатъ (XXXVII); или просто я заграждатъ, затисватъ, „защупватъ" въ темеля (II, XI, XXVI, XXXI, XXXIII, XL, LVI), при което веднъжъ ѝ турятъ, по новозавѣтна реминисценция за разпятието на Исуса,

Нѫ гръдити бистър камък,
Нѫ глъвътѫ трънѣн винец. (XXXIX)

Често самъ Маноилъ, нейниятъ мѫжъ, рѫководи вграждането ѝ, като я сграбчва и туря въ темеля (XIV, XVIII), похлупва я на „градум дъну", викайки на калфитѣ: „по-скору гратти" (XXII); като струва „сърдце каменно" и вика: „носете бяли камъни ... че са темела зафана" (XXIV); като подканя да се работи бърже, или „по-скору двари зграждайти" (XXXIV, XXXV); като я „запитилъ" съ камъкъ и зазидалъ (XXXVIII).

Въ нѣкои вар. (Сѣрско-Ямболско) невѣстата „не хваща вѣра" на това, що се прави съ нея, смѣта взиждането за „шега" и се смѣе, докато била още зазидана до поясъ (XXXIX), до колѣнѣ (XIII, XL), до глава (LII). Но когато я заградили до „рудото гърло", до мишки, до поясъ (XIII, XIV, VI), или надъ глава (LII), тя повѣрвала и проронила сълзи. Веднъжъ тя протестира: „не праите голѣма срамота", и казва клетвата:

Бог го убил моиот сайбия,
И од нищо аер да не видит! (VI)

А другъ пѫть клетвата гласи: „И секоаш, коа ке варви чоек на овой мост, да се тресе мостов, како що се тресам яс за моето мило чедо" (III). [Подобна клетва съдържа и единъ вар. отъ Гюмюрджинско, XLIV, който въ тая точка се осланя навѣрно на нѣкоя грѫцка версия.]

16. Като по-нова субституция на това „невѣроятно" вграждане чрѣзъ измама и на варварското затрупване и убиване съ камъни се явява въ нѣкои пѣсни измѣрването на сѣнката, което отговаря на единъ „реаленъ" начинъ за добиване таласъмъ, въ съврѣменното суевѣрие. Въ вар. отъ Софийско (IX, L) Маноилъ „узе търслига, премери

сенкя," и догдѣ си отишла дома, невѣстата била хваната отъ „люто гърло" и „грозна треска"; въ вар. отъ Горна-Джумая (X) майсторитѣ измѣрили и взидали сѣнката; въ вар. отъ Сѣрско (XII) е пропуснато да се отбѣлѣжи измѣрването на сѣнката, ала то се подразбира, щомъ невѣстата отива при градежа, и майсторътъ плаче, и щомъ тя на връщане лѣга болна отъ „люта треска" и праща да повикатъ майстора за послѣдно свиждане; а въ вар. отъ Перущица (XVIII) майсторътъ „прѣмѣрва сѣнката" и „заграждa Петкана" — безъ, разбира се, да имаме едноврѣменно и старото взиждане и новата му поотслабена отмѣна [така и въ вар. XLVII], тъй като загражданeто се отнася само до сѣнката.

17. Въ немалко варианти вградената има само една **прѣдсмъртна просба**: да ѝ донесатъ дѣтенцето, или да ѝ оставятъ вънъ отъ зида десната ржка и лѣвата боска, за да го кърми.

Дѣтето е една отъ най-забѣлѣжителнитѣ за народопсихологичната характеристика на българскитѣ варианти бочни теми. То се срѣща вече по-рано, именно въ момента, когато невѣстата прѣодолява съ голѣми усилия и съ типична за българската селянка пъргавина наржчаната отъ майстора „много работа." Въ нѣкои варианти тя тръгва съ „ручокъ на глава, дете на ръци" за мѣстото (I, XXIV), ала най-често дѣтето се поменува като окжпано, подоено и приспано (III, XX, XXV, XXVIII, XXXV, XXXV, XXXVII), — приспано въ „златна люлка" (XL) и съ пѣсень (XXXVIII). По нѣкога то е оставено развито и неповито (XIX), люшнато гладно (XXII), за да има поводъ да се бърза послѣ назадъ. По нѣкога то е именувано Милошче (III), „жадан Павелчо" (XXV); или то сж двѣ близначета, Петъръ и Павелчо (XXXV, LIV), ала всѣкога „мжжка" рожба. Майсторътъ като вижда, съсипанъ вжтрѣшно, невѣстата си, сѣща се за него, и я пита: „Какъ (дѣва) си остави мжжко дѣтенце?" (XII, XXIII). Веднъжъ (XXVII) дѣтето е добито едва на десета година, — явна реминисценция (както показва и името на майстора, Сараламъ Павле) отъ познатия битовъ мотивъ: „Отъ сребро люлка, отъ злато дѣте."

Виждайки края си, невѣстата обръща всичкитѣ си мисли, всичката си нѣга къмъ дѣтето. Тя има само една молба:

Остайте ми иж десната ръка,
Десната ръка, левата боска,
Да си надовям мъшкото дете (II)

Деснава рака, десна пазува,
Да го надоя мошконо дете (IV, V)

Така и въ варианти VIII, XI, XIII, XIV, XX.

Извадите ми десната биска,
Га ми заплаче малуну дятя,
Дунисайте гу да си гу храпям (XIX)

Що ти сторих, направих? . . .
Мъшку ми дети дуниси
С негувж златнж люлчица (XXXVI)

Кърмъта ми йс пазвѫ йстечи,
Мъшкѫ рожбѫ ф люлкѫ плачи (XXXIX)

Въ вар. LIII (Хасковско) невѣстата иска да ѝ оставятъ „малко прозорче", да храни дѣтето си. Твърдѣ често пожеланието е замѣнено съ укоръ, като се изтъква жестокосърдечието на майсгора:

Ако ти не е за мен жал,
То барим за мъшко детенце . . .
Ти ми пенџурче іостави,
Детенце да си подаям (XXIV)
Не свиди ли ти се, либе ле,
Барем за жадан Павелко? (XXV)
Ко ни ти й жалко за първо либе,
Дали ти й жалко за мъжка рожба? (XXVII)
Зъщо мѫ зъкладъш ф къле дѫ ўстанѫ,
Жалку дѫ пищѫ и милну дѫ викъм?
Ни ти ли сѫ свидіътъ двети діѣчицѫ,
Къту щѫ плачът и щѫ пуглеждът . . . (XXXV)

Така и вар. XXXII, XL. Въ нѣкои вар. невѣстата прѣдлага да иде дома, да си подои дѣтето (дѣцата) и да се върне пакъ, за да търси пръстена (XXXIV), тя иска само да помилва дѣцата, както ги е милвала прѣди (XXXV). Други пѫть — майката не говори нищо за дѣтето, и само пѣвецътъ си спомня за него:

Детенце вика, млеко да цица,
Млекото капе низ вити мости,
Низ вити мости, от студен камик (IX)

По правило, просбата на майката бива чута и гърдата ѝ оставена вънъ. [Въ вар. XLV отъ Гюмюрджинско невѣстата иска да ѝ отпуснатъ десна рѫка, да си изгледа мѫжкото дѣте, но дюлгеритѣ ѝ отговарятъ:

Ти щеш гу изгля със блага смовва.

Въ другъ вар. отъ сѫщия край, XLVI, майката пита и мѫжътъ отговаря:

Кой ще ти гледа мъшкуту дете
Като без майка остая?
— Блага щеш смовва да станеш, любя,
Детенце да си изгледаш.

Въ вар. XLIX отъ Шуменъ майсторъ Маноли утѣшава майката за сѫдбата на Иванча съ края на пѣсеньта[1]) за майка-робиня, подхвърлила дѣцата си: Вѣтъръ кога повѣе, той ще дѣте залюлѣе; дъждъ ще го окѫпе и птичка ще прифръкне да го накърми.]

На страна отъ всички български версии стои вар. отъ Тетовско (VII), гдѣто невѣстата не само съ готовность се съгласява да бѫде зазидана, но и изказва суетното желание, да ѝ бѫде оставено лицето вънъ отъ зида, та да върви и я гледа всичкиятъ народъ.

18. Епилогъ на разказа е даденъ само въ единъ-два случая, гдѣто, слѣдъ съобщението че градата се задържала, иде указание за сѫдбата на невѣстата: тя и до сега „вие" нощѣ на моста (VIII) или

[1]) Вж. моя „Фолклоръ отъ Еленско", СбНУ. XXVII, № № 116 и 215.

обикаля като таласъмъ около градата, плачейки (XXXVI). Сѫдбата на майстора пъкъ е прѣдметъ на вар. отъ Трѣвненско (XXXV), гдѣто имаме едно по-субективно изображение на цѣлата драма. Пѣвецътъ взима тукъ сѣкашъ лично участие въ несрѣтата на прѣживѣлия загубата съпругъ и се впуска въ подробенъ рисунъкъ на мѫката му. Майсторътъ не си отива, кога всѣки отъ другаритѣ му слѣзълъ и си отишелъ, а обикаля калето, плаче жално, като чува още писъка на Марийка, и се терзае при мисъльта, какъ ще се върне да зърне двѣтѣ си дѣца, що напразно чакатъ да се зададе майка имъ . . . Пѣвецътъ има и своя моралъ за слушателитѣ, на края: Не е, братко, хубаво, човѣкъ да се обвързва съ клетва, защото може да го сполети така най-голѣмото нещастие, макаръ то да не е било неизбѣжно. — Въ единъ записанъ отъ стария Славейковъ вариантъ, за жаль непубликуванъ, имало, споредъ съобщението на Пенчо Славейковъ „такъвъ поетиченъ край, какъвто го нѣма въ другитѣ познати до сега варианти: Зазиданата невѣста се моли на дюлгеритѣ да оставятъ мѣсто за едната ѝ гърдь и да донесатъ дѣтето ѝ да го накърми, та — кога отрастне, майсторъ да стане, живитѣ хора въ зидъ да не зида: майчино млѣко ще го научи, какъ да зазижда трайни зидове“.[1]) Такова заключение може да даде само единъ по-самобитенъ пѣвецъ, като авторътъ на трѣвненския вар.; то не е присѫщо на типичната народна пѣсень, чужда на всѣкакви по-широки обобщения върху почвата на символическото схващане на мотива.

Обърнемъ ли се, слѣдъ всичко това, къмъ външния строй на пѣсеньта, ние получаваме нови опорни точки за опрѣдѣляне генеалогията, старинностьта и постепенния процесъ на измѣнения при мотива за вграждане въ нашата народна поезия.

Като оставимъ на страна 7 пѣсни и прѣдания, записани въ проза, понеже не се знаятъ добрѣ отъ пѣвеца, или прѣвърнати въ истинска приказка (III), 31 варианта (отъ 57) иматъ размѣръ 5+5, 7 варианта — 5+3, 2 варианта — 4+6, единъ 4+4, и единъ смѣсенъ 5+5 и 5+3. Смѣсениятъ, съ двоенъ размѣръ, е отъ Копривщица, и вече дължината му (171 стиха) го издава като сравнително твърдѣ нова и разтеглата редакция, гдѣто само нѣкои непромѣнени стихове отъ основата сѫ задържали първоначалния метъръ, а всичко останало е било отлѣно въ новия, 5+3. Ясна прѣдстава за прѣливането на пѣсеньта отъ 5+5 въ 5+3 ни дава и вар. XXXIV, който прѣдставя — по признанието на самия пѣвецъ — (несполучена) прѣработка на вар. XXXV: докато тоя показва правилно по-широкия размѣръ, бидейки дѣло на единъ професионаленъ пѣвецъ съ усѣтъ за старинската форма, другиятъ е безпомощенъ въ крайна степень и, като повтаря отдѣлни стихове съ 5+5, мѫчи се да се нагоди къмъ 5+3, безъ да успѣва напълно.[2]) Размѣрътъ 5+3 измѣстя изобщо разнитѣ по-остарѣли размѣри, главно 4+6 (юнашки

[1]) П. П. Славейковъ. Мисъль XIII (1903), априлъ, 150.
[2]) Вж. мои „Фолклоръ отъ Еленско“, СбНУ. XXVII, 48.

пѣсни) и 5+5 (баладни и лирични). Той е най-честиятъ размѣръ на извънобреднитѣ пѣсни въ източна България, особено на хайдушкитѣ и на битово-нувелистичнитѣ, и фактътъ, че при нашата пѣсень само вариантитѣ отъ сѣверна Тракия и отъ балканскитѣ мѣста го знаятъ за свой, ясно показва, гдѣ пѣсеньта се подлага на по-голѣма формална промѣна. Съвсѣмъ по сжщия начинъ въ Тетовско и Гостиворско пѣсеньта се е приспособила къмъ обикнатия тукъ за баладно-епически мотиви размѣръ 4+6.

Размѣрътъ 5+5 се срѣща по цѣлата площь на етнографска България, еднакво и на западъ, въ Македония (Костуръ, Струга, Дебъръ), Софийско и Сѣрско, и на изтокъ, въ Родопско — Бѣломорско (Ксанти — Гюмюрджинско), Одринско, Бургазко, Пловдивско, Старо-Загорско и Търновско. Той очевидно е приспособенъ най-добрѣ къмъ градежа на пѣсеньта, щомъ тенденцията на първоначалния текстъ е да се развие фабулата въ възможната най-сбита форма, безъ всѣкакви епически елементи. Доколко влияние върху избора на метъра е могла да има гръцката народна пѣсень, съ своя още по-дълъжъкъ размѣръ, 8+7, остава отворенъ въпросъ. Но ако се окаже, че българска и гръцка версия се родѣятъ въ нѣщо повече, отколкото въ простата поетическа идея, несъмнѣно възможностьта за зависимость на българския размѣръ отъ гръцкия (т. е. за наложенъ изборъ, по силата на желанието да се намѣри и на български нѣщо съвсѣмъ подходящо за гръцкия начинъ на изображение) става по-вѣроятна и правдоподобна.

Че размѣрътъ 5+5 е оригиналното облѣкло на мотива, а 5+3 вторично скроеното, показва и обемътъ на пѣсеньта. Докато въ 12 случаи вариантитѣ 5+5 не надминуватъ 35 стиха, а въ 8 случаи — 55 стиха, и само въ три случая имаме 57 (Еленско I), 59 (Чепино) и 66 (Силистра) стиха,[1] — при размѣра 5+3 намираме варианти съ по 56 и 61 стиха най-малко (Ямболъ, Пирдопъ, Еленско II), 77 и 85 стиха срѣдно (Добруджа II, Г.-Орѣховица и Разградско) и 171 и 173 наймного (Коприщенско II и Еленско III). Най-дългъ е вар. отъ Трѣвненско, който макаръ и съ размѣръ 5+5, достига до 243 стиха. Той вар. е произведение на единъ добрѣ изученъ отъ менъ професионаленъ пѣвецъ, на име Василъ Димовъ,[2] който има това особено, че не измисля нови пѣсни, не мѣни и тѣхния метъръ, ала ги разширява съ епизоди до истински поеми. Извадимъ ли този вариантъ, гдѣто старинска е само метриката, а всичко друго твърдѣ силно модернизирано (разбира се, въ народенъ духъ), останалитѣ варианти, пръснати на сѣверъ и на сѣвероизтокъ отъ прѣдполагаемата родина на мотива, сж изобщо обогатени съ доста нови черти, разтегнати сж, при което косвено свидѣтелство за обновяването служи и размѣрътъ 5+3. Отхвърляне на 5+5 и потрѣбность за по-дължко развитие вървятъ ржка подъ ржка въ новата географска посока, въ която се движи миграцията на пѣсеньта. Разшире-

[1]) За другитѣ пѣсни отъ тоя размѣръ числото на стиховетѣ не е познато.
[2]) Вж. мои „Фолклоръ отъ Еленско“, СбНУ. XXVII, 11.

нието къмъ западъ и сѣверозападъ не е свързано съ подобна тенденция; то е и формално и откъмъ вещество по-консервативно, както изобщо бить, поезия и езикъ въ ония краища стоятъ по-близо до картината на миналото. „Стопанова гозба“, историко-юнашки пѣсни и носово произношение сж тъкмо македонски прѣживѣлици.

Споредъ всичко изтъкнато до тукъ, едва ли остава вече съмнѣние, гдѣ трѣбва да поставимъ родината на нашата пѣсень. Като най-вѣроятна область за възникването се явява страната по долното течение на р. Струма, отъ гдѣто мотивътъ може да се шири на изтокъ, на западъ и на сѣверъ. Тукъ тъкмо може най-добрѣ да се мисли и контактътъ съ грьцката пѣсень, както ще видимъ послѣ. Естествено, при тоя брой на записанитѣ варианти съвсѣмъ трудно е да се опрѣдѣли, какъ се прѣнася и прѣредактирва пѣсеньта и какво е истинското ѝ разпространение у насъ. Едно, обаче, е все пакъ ясно: ние имаме въ дѣйствителность не само варианти къмъ една едничка редакция, макаръ и незапазена нийдѣ въ своята първобитна вжтрѣшна и външна форма, но нѣколко редакции, които не възлизатъ къмъ единъ общъ изворъ. Така, очевидно вар. въ проза отъ Прилѣпъ не стои въ никаква генетическа връзка съ другитѣ български версии отъ Македония: той ясно указва на устна литературна заемка отъ аромънската пѣсень, която на свой редъ е копие отъ грьцката. Така сжщо вар. отъ Тетовско показва черти, които го обособяватъ напълно отъ другитѣ обработки, и свѣдочи какъ, пѣвецътъ развива съвсѣмъ самостойно общата поетическа идея. Никаква прѣка връзка съ останалитѣ варианти не издаватъ и двѣтѣ версии отъ Сѣрско и Солунско (XII и XV), гдѣто се гради черкова и гдѣто подробноститѣ съвпадатъ не съ познатитѣ другадѣ у насъ, а съ тия въ грьцкитѣ версии. Но всички други пѣсни могатъ да се изведатъ прѣкрасно отъ една основа, бидейки елементитѣ — при всичкото си разнообразие по разни мѣста — все пакъ доста сходни откъмъ общата си групировка. Какъ въ частности върви диференцирането на пѣсеньта-пратекстъ, минувайки тя въ устата на пѣвци, които забравятъ, попълнятъ, изпускатъ и промѣнятъ, може да се разбере добрѣ и да се обясни задоволително. Най-голѣма роля играе сигурно забравата, а не съзнателната омисъль да се прѣкройва. Съкращенията въ нѣкои случаи трѣбва да се отдаватъ на обстоятелството, че пѣсеньта попада въ разреда на обреднитѣ или на обичайнитѣ пѣсни, пѣе се на Покръсти (XVII), на Великдень (XLV), или на сватба, като хороводна (V, XII, XXI, XXXI), затова нѣкои общи мѣста, нѣкои епизоди или завършецитѣ отпадатъ, и остава само диалогъ или дѣйствие, безъ повечко описателенъ елементъ.[1]) Сигурно като обредна пѣсень ще е съкратена и софийската (IX), тъй сбита и кратка. Разширенията, попълванията и обогатяванията пъкъ трѣбва да се отдаватъ на личния влогъ на отдѣлни пѣвци, рутинирани

¹) Срв. за тоя процесъ Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 509.

въ рецитацията, които лесно прѣнасятъ въ пѣсеньта общи мѣста отъ останалия си репертоаръ и разтѣгатъ описанията. И при обработкитѣ на дадения мотивъ пакъ получава дарбата на тия пѣвци, тѣхниятъ усѣтъ за стилъ, за художествено изображение, и единъ пѣвецъ като Василъ Димовъ напр. разкрива тукъ всичкитѣ си психологически ресурси, както ги знаятъ изобщо неговитѣ прѣработки на познати мотиви.[1]) Найсетнѣ, дѣлъ отъ промѣнитѣ на чисто фактическото може да се отдава и на това, че за основа на поетическата импровизация по нѣкждѣ служи прозаическата сага, — отъ рода напр. на тая за хисарскитѣ развалини, — поради което локализация на случката и други подробности се нагаждатъ по-свободно. Обратно, гдѣто пѣсеньта попадне въ устата на лоши пѣвци, които не помнятъ изобщо добрѣ, тамъ текстътъ отначало се покваря (срв. напр. вар. IV, XVIII, XXXIV), а послѣ съвсѣмъ се разлага и прѣвръща ту въ голо прѣдание, ту — щомъ се махне всѣка слѣда отъ историзация и индивидуализация — въ обикновена приказка.

Ако се питаме, какъ се шири пѣсеньта, за да попадне въ нова срѣда и да изпита по-чувствителни или по-незначителни промѣни, трѣбва да изтъкнемъ за случая особено ролята не едно работнишко съсловие, на дюлгеритѣ. Единъ отъ записвачитѣ отбѣлѣзва интересния фактъ, че въ Бѣломорската равнина и въ Родопскитѣ планини пѣсеньта, твърдѣ обикната, била пѣяна най-много отъ дюлгеритѣ.[2]) А тъкмо това съсловие тукъ е най-подвижното и емигрира ежегодно за по нѣколко мѣсеца, упражнявайки занаята си въ съсѣдни и далечни страни, най-много въ Солунско, Пловдивско и Одринско, по-рѣдко (невровопцитѣ) въ Сърбия и въ Ромъния. Отъ планинскитѣ краища на Родопско работницитѣ се спускатъ въ Гюмюрджинско и въ Ксантийско, отиватъ и по островитѣ на Бѣло-море (Тасосъ), за да се връщатъ дома прѣзъ лѣтото, кога настжпятъ непоносими горещини, или прѣзъ зимата, ако сж дюлгерували въ Пловдивско, Сърбия и по-далечъ.[3]) Това обстоятелство, струва ми се, хвърля ярка свѣтлина и върху тъмния въпросъ за произходъ и разпространение на пѣсеньта. Запознати съ гръцки езикъ, българскитѣ зидари могатъ да чуятъ и да научатъ гръцката пѣсень въ областьта на Бѣломоре, безразлично въ крайбрѣжието или по островитѣ, и да я занесатъ дома, отъ гдѣто, по други гурбетчии, тя бива прѣнесена на западъ, къмъ Македония, на сѣверъ, въ Пловдивско, и на сѣверозападъ, къмъ Сърбия. И ако, до като сж въ чужбина, дюлгеритѣ образуватъ „чета“ съ единъ „устабашия“ или „протомасторъ“ на чело, за какъвто се избира найопитниятъ майсторъ, и въ всѣка чета влизатъ 3 до 5 чифта души, тая организация става често прототипъ и на майсторитѣ въ самата балада, която се явява нѣщо като съсловна пѣсень.

---

[1]) Срв. за „Манолъ майсторъ“ СбНУ. XXVII, 13, 48.

[2]) Вж. Хр. Н. Константиновъ, по-горѣ, 351.

[3]) Ст. Н. Шишковъ, „Дюлгерскитѣ сдружавания въ Родопитѣ“, Родопски Напрѣдъкъ III (1905), 172: Славпеви Гори. кн. V—VI (1894), 16—17. За „бѣломорски кърджии“ отъ Търновско и Рущукско: С. Бобчевъ, Сборн. юрид. обичаи. т. I, т. II (1902), 281, 286.

Съ огледъ къмъ топографията на мотива, трѣбва да се подчертае рѣдкото отбѣлѣзване на пѣсеньта въ цѣла сѣверна България. Едва ли е случайно, ако Д. Мариновъ не съобщава въ своитѣ материали отъ сѣверозападна България ни единъ вариантъ и ако въ Царибродско и Трънско се знае отъ нѣкои пѣвци само сръбската редакция на пѣсеньта, и то по печатанитѣ сръбски сборници.[1]) Уединениятъ вариантъ отъ Вратца, незаписанъ, за който ни съобщава В. Кънчовъ,[2]) не отстранява впечатлението, че отвъдъ Стара-планина пѣсеньта не е твърдѣ извѣстна. Не отстраняватъ това впечатление и двата варианта, познати на отдѣлни пѣвци, и почти забравени, които записахъ въ Бѣлослатинско. Единътъ отъ тия вар. се оказа при това донесенъ случайно отъ Етрополе, гдѣто е могълъ да мине лесно отъ южнитѣ склонове на Стара-планина. Въ сѫщия смисълъ говорятъ и малкото варианти отъ сѣвероизточна България, записани или въ Търновско, гдѣто тѣ сѫ могли да бѫдатъ донесени отъ „романкитѣ"-жетварки, които ходятъ лѣтѣ въ Тракия, или въ Добруджа, гдѣто пъкъ тѣ се чуватъ въ устата на прѣселенитѣ отъ Ямболско и Одринско български бѣжанци. При това, доколко пѣсеньта на сѣверъ е отчуждена отъ първата си почва, показва и по-свободната ѝ прѣработка. Така, слабата извѣстность и неустановената форма на поетическата традиция на сѣверъ отъ Балкана иде да подчертае пакъ южното потекло на мотива, което — въ това отношение — напомня отъ близо сѫдбата на кукеритѣ, никнали тъй сѫщо на югъ, гдѣто и сега е главната имъ сила. Подсказани отъ поезия и обредность на гърцитѣ, пѣсеньта за Манолъ майсторъ и карнавалътъ на Сирница се коренятъ по-здраво въ бита на тракийци и македонци, повече сраснали съ гръцката култура, и слабѣятъ или изчезватъ, щомъ прѣхвърлятъ границитѣ на племеннитѣ отлики, за да попаднатъ на сѣверъ въ една срѣда съ по-други вкусове.

За да приключимъ съ българскитѣ версии на баладата, ще укажемъ на нѣкои сродни ней откъмъ идея или образи пѣсни, намѣрили и по-друга разработка. Въ една пѣсень отъ Ярлово, Самоковско (Шапкаревъ, № 572), дюлгери градятъ нови черкови и пишатъ златни икони. Хубава Дана - Даманa ги чула, и отишла съ стомни за вода. Минувайки край тѣхъ, порѫчала имъ да бързатъ, за да я вѣнчеятъ за Доне младо дюлгерче. Както тя стояла и хоратѣла, тѣ

Итри са били дюнгьеріе,
Итри са били разумни,
Сенкьета ю премерили
У ид са а зайдали.

Докато иде дома си, Дана глава заболѣла; докато каже на майка си, загубила дума и умрѣла.

Пѣсеньта у Миладиновци, № 424 (размѣръ 5 + 5), отъ Струга, развива мотива за живо закопана мома, по вина на която падналъ отъ

[1]) Срв. и А. П. Стоиловъ, ц. ст., Пер. Спис. LXIII, 213.
[2]) Книжици за прочитъ. Солунъ, кн. VIII—X (1891), 212.

кулата майсторъ Мано. Името на тогова, както и градежътъ, ни подсѣщатъ за пѣсеньта за майсторъ Манолъ. Мано майсторче събралъ

Триста майстори, двеста шегарти,
Та си отиде на Солуна граде
Тамо да градитъ висока кула,
Ми ѭ правилъ и ѭ направи,
Па сѣ качилъ Мано майсторче,
Той да си мери висока кула,
Богъ да убіе Гюргя вдоица!
Що си имала до една керка . . .

Прѣмѣнена и накитена, момата-щерка шета изъ махалата. Обърналъ се Мано да види Гянина керка:

Кога ѭ виде, умотъ му зайде,
Отъ кула падна, на земя удри.

Прѣди да умре, Мано поржчалъ на майстори-„вѣрна дружина,“ да идатъ на „чеспа суда,“ „на тая судія за поплака,“ и да искатъ да се закопае „Гянина керка жива до Мана.“ Сждътъ отсждилъ споредъ както искалъ нещастниятъ майсторъ, и момата била закопана жива до него.

Вариантъ на тая пѣсень, отъ Кюстендилско (П. Ц. Любеновъ, Сборникъ, 1896, № XX), говори за „дунгьер Митре,“ който по заповѣдь на царя гради „танка кула и джамия и цръквица света Петка.“ Току да довърши сградитѣ на Великдень, Митре се загледалъ въ влашки моми, що „гръчки думат, арнаутски одговарат,“ и си прѣсѣкълъ „десна ржка, лѣва нога.“ Отишли при кадията, и той осждилъ дюлгерина. Втори вариантъ, у Верковича, № 275 (размѣръ 5 + 5), записанъ въ с. Легенъ, Демиръ-Хисарско, говори пакъ за Митре майсторче, що гради сарай: сгражда го за три години, изгражда го за три недѣли. Дошли влашки и грьцки моми, „дунгеринътъ“ се заглежда въ тѣхъ,

Отъ сарай падна, бре та се удари . . .
Бре на зло место, бре на сърцето.

Митре поржчва на „вѣрна дружина“, кога идатъ на село, да не казватъ на майка му, че падналъ „отъ връхъ сараю“, ами да кажатъ, че се „угоди за малка мома, за църноземка.“ Ходенето на сждъ липсува.

Безъ да се осланя прѣко на мотива за вградена невѣста, нѣкои общи мѣста съ него показва слѣдната любовна пѣсенчица (пѣе се на Коледа и на Богоявление) отъ Дебърско, с. Райчица:

Майстори кукя правее,
Девойки ручек носее.
— Майстори, море майстори,
Дал го видохте Митрето?
— Видохме ти го, видохме,
Сноши ти го женихме:
Цьрна му земя невеста,
Бели камън'е сватови,
Високи буки баряци.[1])

[1]) В. Икономовъ, Сборникъ отъ старо-народни умотворения изъ Дебърско, Кичевско и Охридско. Солунъ 1895. № 100.

Пѣсеньта загатва въ бърво темпо за смъртьта на момъкъ въ чужбина, и тъкмо поради прѣдставата погребение-свадба тя е вмъкната въ кржга на други мотиви съ любовни сцени и настроения. Митре е хероятъ и въ вар. на „вградена невѣста“ отъ Костурско; а зидането отъ майстори и носенето ручокъ сближава мотива съ съотвѣтнитѣ елементи на всички версии отъ нашата балада.

Все тъй епизодически се досѣга съ послѣдната и пѣсеньта отъ Панагюрище, Миладиновъ, № 98. Останала Мати вдовица съ три дѣца и попитала селяни и кметове, какво да прави съ своето „тежко имане.“ Тѣ я посъвѣтвали да направи „най-хубавото и най-хаирлия на свѣта“ — да построи мостъ, по който да върви старо и младо, куцо и слѣпо. Мати не ги послушала, и попитала поповетѣ. Тѣ я посъвѣтвали да направи черкови, гдѣто да върви „всѣкаква вѣра.“ И тѣхъ не послушала. Отишла при тъмничаритѣ. Тѣ ѝ рекли да изгради тъмница. Тя хванала тогава майстори,

Че тъмница заправили,
Девят години правили,
Деня правят, нощя пада,
Та е фарлиле нейнио,
Нейнио син Иванчо,
Фарлиле в тъмна тъмница;
Тог ся тъмница задържа,
Та ся тъмница направи.

Една баладна припѣвка отъ Шуменъ, записана отъ Ж. Бакаловъ,[1]) говори за „Николчу най-баш мастуру, най-баш калфата,“ който едничъкъ отъ Шуменъ се отзовалъ на Цариградския кехая и отишелъ вмѣсто мало и голѣмо,

Нж Билдир къле дж праве,[2])
Нж силнж юдж мостуви . . .
Притеклж рякж по-силну,
Чи мя Николче зъвлечи,
Николчу най-баш калфътж . . .

И тукъ, както и въ голѣмата балада, имаме строежъ на трудна сграда, при което майсторътъ-ржководитель понася лично риска отъ срутването.

Лазарската пѣс. отъ Пещерско, с. Радилово (А. Илиевъ, № 165) съдържа името Мануилъ и вграждане на мома. Заспалъ юнакъ „на друмъ, на раздруме,“ и кога се събудилъ, питатъ го даля е жененъ.

— Ни съмъ жененъ, ни щж дж сж жене,
Дур ни дойде Мънуил примътар,
Дж си земж ут ръздялнуту биле,
Дж ръздиле живу мъжу жена,
Дж си земж девет братж сестра. —
Кж гу чуе момините брате,
Зъгръдиле два камъкж зграде,
Тж туриле гиздъвж дивойкж,

[1]) Вж. у мене, Нар. пѣсни отъ Добруджа, „Майсторъ Никола и Бендерското кале“, непубл.
[2]) За калето Билдиръ-Биндиръ срв. вар. XXVIII отъ Ямболско-Бесарабия.

Тж сидялж ду три ми години.
Тж пъ сж е Богу пумолилж:
— Гръмни, Боже, из ясниту небу,
Тж ръспръсни два камъкж зграде,
Дж излязне гиздъвж дивойкж,
Дж си земе първуту си либе...

Въ хайдушката пѣсень, у Върбански, № 296, отъ южна Русия (Бердански уѣздъ), имаме начало:

Прочул ми са е Радичко,
Отъ хора коли да прави,
Отъ глави кале да гради,
Толку му кусур остана,
На един глава да земи . . .

По съвѣта на невѣстата си, праща за братчето и Богданчо. Ала той дохожда съ 77 дружина, Радичко се уплашва и побѣгва, и т. н.

„Отъ глави кале“ е познато общо мѣсто въ пѣснитѣ за самодивски градъ, съ стереотипно начало:

Град градила самовила
Ни на небо ни па земи,
Току така под облаци.[1])

Или:

Заградила самовила,
Заградила вито кале
Ни на небе ни на земя,
Загради го въ тъменъ облакъ.[2])

Безъ да влизаме въ разборъ на мотива, ще изтъкнемъ само, че първоначалната идея за градежъ съ човѣшки глави и души се отнася до олицетворенитѣ епидемически болести, особено до чумата:

Ходила й чумата, ходила й,
Ходила й и е морила . . .
На тефтеря й писано,

[1]) Български Книжици. Цариградъ. ч. I (1858), марта, 162. Продължението гласи тукъ, на „македонско нарѣчие“:

Сто (що?) дверци ми редеше,
Се юнаци отбирани;
Сто пармаци ми редеше,
Се девойки отбирани;
Сто певжери ми редеше,
Се дечиня отбирани.

[2]) Бр. Миладиновци, Бжлгарски народни пѣсни, № 10. Срв. и № 3. Продължението въ първия вар. (№ 10) гласи:

Що бѣ побивъ побивала,
Сѐ юнаци погодени;
Що бѣ прѣплитъ прѣплитала,
Сѐ дѣвойки бѣлолики . . . .

Срв. Цариградски Вѣстникъ № 431, 1859 г., мая 16; СбНУ. XXVI, № 357, и др. Въ нѣкои варианти (Моравско) вмѣсто самодива се явява мома:

Град градила бела Рада . . .

В. Николић, „Из Лужнице и Нишаве“, Срп. Етногр. Зборн. XVI (1910), 370.

За мотива „градъ (arx, замъкъ) ни на небѣ ни на земя“ въ славянската поезия срв. А. Потебня. Объяснения малорусс. и срод. нар. пѣсен. Варшава I (1883). 76 нт.

У Караджови да влезе,
Да си умори Караджа.[1])

Като вторична редакция на тоя мотивъ се явяватъ пѣснитѣ, гдѣто чумата, що мори, се мисли като пратеница на самаго Бога:

Заправил Госпот сърап,
Се ут чилеши вокъли:
Чи му покриву ни стигж.
Самси сж Госпут прувикнж:
Куя и боліъс най-бръзж,
Нж измет шж ѭ пруодж,
Дж ми измету завърши,
У Кърцови дж иди . . .
Чумж сж боліъс убади . . . [2])

Вградената душа, ако е безгрѣшна, е нуждна за поддържане най-прѣдното кубе на монастиря, строенъ отъ Господа; и че тая душа не остава прикована долу, а се възнася, загатва началото на другъ вариантъ, гдѣто майката на умрѣлата кълне оногова, който построилъ „мостъ надъ морето и стълба до небето".[3])

Основната концепция за смъртьта (отъ чума, самодива, Господь) като вграждане указва на повѣрието, отъ което никнатъ и пѣснитѣ за масторъ Маноилъ. Само че докато въ първия случай се касае за една чисто митично-поетическа прѣдстава, въ втория имаме прѣживѣлица отъ обредна практика и отъ магическо закрѣпване на сгради.

IV

Въ народната поезия на аромънитѣ баладата за вграждане ни е засвидѣтелствувана чрѣзъ двѣ версии, доста отлични една отъ друга. Общото за двѣтѣ е, че тѣ сж доста длъжки, при това иматъ една форма, която ги издава като доста нови литературни обработки на заети текстове.[4]) Разтѣгането на мотива, безъ да се прибавя какъвъ и да е новъ моментъ, и римованитѣ стихове сж изобщо присжщи на тая поезия; тѣ говорятъ сжщеврѣменно за сравнително скорошна дата на прѣработката. Само че докато първата версия се основава на нѣкой устенъ разказъ, обогатилъ първоначалната пѣсень съ чисто приказнични черти, втората копира направо чуждата пѣсень, задържайки вѣрно нейното изложение, съ всичкитѣ му стереотипни особености. Общо съ гръцката редакция има пѣсеньта отъ Крушево: градeнето мостъ на Нарта (Арта), вѣщото

[1]) Трудъ II (1888), 963. Къмъ пѣсеньта за Караджа и неговитѣ синове и внуци, уморени отъ чумата, срв. разказа за чумата въ Влашко отъ 1812 г. и за сждбата на князъ Joan Carageá. Чумата, като персонификация на смъртьта въ нашитѣ народни пѣсни, се явява (срв. Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 526 нт.) навѣрно метаморфоза на гръцкия Харонъ, който сжщо гради „кжщи отъ човѣшки глави, съ покривъ отъ кждритѣ на мома".

[2]) Срв. моя „Фолклоръ" въ сборникъ Добруджа, изд. на Съюза на бълг. учени (1917), 139 нт. Въ вар. Качановски, № 47 и СбНУ. XIII, 15, Господь гради монастиръ ни на небе ни на земя и праща чумата (сипката).

[3]) Сборникъ Добруджа, ц. ст., 142.

[4]) Още K. Schladebach, въ цит. си студия, I Jahresber. des Inst. für rumän. Sprache I (1894), 115, нарича аромънската балада „litterarische Neuschöpfung".

птиче, прѫстенътъ, клетвата, и т. н. Тъкмо тази пѣсень е изворътъ на българското прѣдание отъ близкия Прилѣпъ (III), както може да се види дори при едно бѣгло съпоставяне. Ала не е изключена възможността, да използува аромънската пѣсень, за нѣкои вторични и приказнични черти (3 братя, царь, дѣтето), сходнитѣ български мотиви, така че прилѣпското прѣдание, като възлиза изцѣло къмъ нея, да черпи косвено и отъ послѣднитѣ. Общо съ гръцката пѣсень отъ Епиръ (I) има втората аромънска версия отъ близката Верия: а) експозицията за строежъ отъ 1000 майстори на моста върху Арта и за рушенето му; б) появата и порѫката на вѣщото птиче; в) името на първомайстора Яни;[1]) г) повикването на невѣстата чрѣзъ единъ чиракъ; д) клетвата; е) споменътъ за три злочести сестри; ж) размѣрътъ 8+7; и др. Заемката личи не само отъ буквалното прѣвеждане на нѣкои стихове, но и отъ отдѣлни изрази, каквото stihĭusim („стихиосване") за вграждане. Нова е само локализацията за вграждането на другитѣ двѣ сестри въ Бистрица и Вардаръ, която отговаря на една по-позната за пѣвеца топонимия. Изобщо казано, рабската зависимость на аромънскитѣ версии отъ гръцкитѣ пѣсни указва на лична прѣработка, а не на масово възприемане и усвояване, което би наложило другъ печатъ на прѣданието. Аналогия тукъ прѣдставя българската версия отъ Софийско въ сборника на Качановски, която сѫщо тъй не е народна въ общеприетия смисълъ и има опрѣдѣлено книжно (сръбско) потекло, въ зависимость отъ чуждитѣ влияния (чрѣзъ прочитъ или слушане) у единъ-едничъкъ пѣвецъ.

Албанскитѣ версии не могатъ да се мислятъ произлѣзли изцѣло отъ сръбскитѣ пѣсни (Сырку, 343) или нѣщо като компромисъ между сръбскитѣ и гръцкитѣ (Шайняну, 386). Вѣщиятъ познавачъ на албански езикъ и на албанския битъ, консулътъ Hahn, твърди, че „славянската пѣсень за . . . Шкодра сѫществува и въ Албания", ала самъ той не успѣва да запише нито една отъ мѣстнитѣ пѣсни, нито пъкъ да узнае нѣкоя сага за вграждане живи хора при постройката на мостъ, макаръ да имало такова суевѣрие.[2]) Че подъ славянска пѣсень не бива да се разбира тукъ само сръбската версия у Вука, става явно, като съпоставимъ албански, сръбски и български пѣсни. Трѣбва да забѣлѣжимъ, че албанскитѣ пѣсни ни сѫ опазени въ една твърдѣ фрагментарна форма или пъкъ въ видъ на прѣдания въ проза, които усвояватъ хода и изразитѣ на приказката. При това ние нѣмаме тукъ работа съ варианти отъ единъ единственъ първоначаленъ текстъ, който се пръска въ цѣлата страна, а съ версии, никнали независимо на разни мѣста и подъ различни външни влияния, които отпослѣ се досѣгатъ и кръстосватъ.

Така, приказката (I) за трима братя дюлгери, що строятъ моста при Дебъръ, и пѣсеньта-отклѫслекъ (II), безъ опрѣдѣлена локализация на

[1]) Миладиновци пишатъ, въ пѣс. № 424 (вж. по-горѣ 462), Гяни вм. Яни. Не е ли това слѣда отъ първата, гръцка редакция на рѫкописа имъ, както и писането (400, 449) погясъ, гяребица и пр.?

[2]) I. G. von Hahn, Albanesische Studien, 200, 160.

моста, се посрѣщатъ по-скоро съ българскитѣ пѣсни, отколкото съ гръцкитѣ и сръбскитѣ. Оставимъ ли оригиналната (албанска) черта: съвѣтътъ за вграждане се дава отъ непознатъ старецъ, — развоятъ напомня най-близко нашитѣ западни варианти (3 братя, клетва помежду имъ, изневѣра отъ двамината по-стари, повикване етървитѣ, извинението на тия съ пране, готвене и дѣте; плачъ на мѫжа, пръстенътъ, молба за отворъ, отъ който да се подава дѣтето). На тая редакция се осланя отчасти и разказътъ (III) за строенето на Шкодра, само че тукъ взидана бива сестрата, а не жената, и то по доброволното прѣдложение на самата сестра. Друго пѣсенно прѣдание за Шкодра (IV) знае пакъ трима братя, ала съвѣтътъ се дава не отъ старецъ, а отъ фея, и жертва е жената на едного отъ братята. Трето прѣдание за Шкодра (V) отново изтъква сестрата, и то сестрата на главатаря, що строи крѣпостьта, при което върху възникването на легендата упражнява влияние народната етимология на името на планината, Rošafa. — Ала всички тия прѣдания сѫ тъй фрагментарни, щото нищо сигурно за тѣхъ не може да се каже, и очевидно баладата за вградена невѣста поражда въ Албания само смѫтно ехо, което не намира своята самостойна и пълна поетическа обработка. Разграничението на донесено отвънъ отъ прибавено дома не е възможно за сега. Принципиално могатъ да се допускатъ влияния отъ изтокъ, сѣверъ и югъ.

Сръбскитѣ версии образуватъ по всичко контрастъ на албанскитѣ и аромънскитѣ. Колкото тия издаватъ, безъ много взиране, чуждъ оригиналъ и поетическа безпомощность, толкова ония сѫ доказъ за коренна народностна прѣработка и за напрѣдналъ художественъ усѣтъ. Изнамирането на самия мотивъ не може да се брои заслуга на сърбитѣ: тамъ Сырку и Шайняну се заблуждаватъ сигурно. Въ замѣна, за сърбитѣ остава свободната и разточена концепция на застото вещество, което бива значително обогатено откъмъ епически и драматически теми. Нека веднага забѣлѣжимъ, обаче: тукъ мотивътъ не е тъй популяренъ, както въ България или въ Гърция, и разработката му, която най-добрѣ знаемъ, е собственость на малцина професионални пѣвци съ изпитанъ вкусъ, не общонародно достояние. Доколко приравняването на мотива къмъ голѣмия епически цикълъ за старитѣ херои и подвизи се дължи тъкмо на такива пѣвци, показва разликата въ обемъ и въ техника между единъ вар. у Вука (I) и единъ вар. въ устата на обикновенъ пѣвецъ отъ Босна (III). Послѣдниятъ стои въ сѫщото отношение къмъ оная твърдѣ индивидуална обработка, въ което се намира у насъ напр. пѣсеньта отъ Еленско (XXXII) къмъ тая отъ Трѣвненско (XXXV), гдѣто едвали може да се говори вече за типично колективно творчество и поличава главно умѣнието на единъ рапсодъ съ специаленъ талантъ. Липсува ли тоя талантъ у други пѣвци, възприели пълната редакция, тутакси пѣсеньта (срв. XXXIV) се чувствува като нѣщо безформено и изродено, тя върви къмъ разлагане и прѣвръщане въ прозаиченъ разказъ.

Като най-близъкъ до първичната основа въ Сърбия трѣбва да смѣтнемъ босненскиятъ вар. отъ Жепче (III), който локализува събитието къмъ старата крѣпость Тешань. Тукъ имаме: 1. Трима братя зидари (Радо, Петъръ и Гойко); 2. Денѣ се гради, нощѣ се руши отъ вилитѣ (самовилитѣ); 3. Най-стариятъ братъ, Радо, прѣдлага да се не обажда на невѣститѣ и да се взида за „курбанъ" първата, що донесе ручокъ; 4. По-голѣмитѣ братя обаждатъ, Гойко не обажда; 5. Етървитѣ отказватъ да занесатъ обѣда, занася Гойковица; 6. Като вижда жена си, Гойко навежда очи и обѣсва мустаци; 7. Тя го пита, защо е кахъренъ, а той казва, че му паднали въ градата двата златни пръстени; 8. Тя го утѣшава, че братята ѝ коюмджии ще му направятъ нови пръстени; 9. Изтървалъ билъ златна ябълка; 10. Двамата по-стари зазиждатъ Гойковица; 11. Гойко дома не може да утѣши дѣцата си и бѣга къмъ кулата.

Всички тия елементи се спосрѣщатъ по редъ на изложението и сѫщина съ съдържанието на българскитѣ варианти, съ изключение на точка 8 и 9 (у насъ липсуватъ), които сѫ явно сетнѣшна добавка, подобно на самовилата (2), що руши нощѣ зида. Изтърването златни ябълки почива на принципа за редупликация на темитѣ, — тукъ по аналогия съ изтърванитѣ златни пръстени, — а вмъкването на куюмджии трѣбва да оправдае втората уловка на майстора, че ужъ не сѫ загубени само пръстени, но и ябълки.

Вариантътъ у Вука (I) е значително по-дългъ и се отклонява въ нѣкои подробности, безъ обаче да укрива приликата си съ оня по-старъ текстъ. Тукъ имаме: 1. Трима братя ктитори (Вукашинъ, Углеша и Гойко), що градятъ съ триста майстори три години Скадаръ: 2. Денѣ се гради, нощѣ се руши отъ вила; 3. Вилата съвѣтва да се намѣрятъ за взиждане Стоя и Стояна; 4. Десимиръ напразно търси такива братъ и сестра; 5. Майсторъ Раде гради пакъ, вилата пакъ събаря; 6. Вилата иска да се взида първото либе, що дойде съ ручокъ; 7. Клетва на братята, одържана само отъ Гойко; 8. Извинение на етървитѣ (главоболъ, некѫпано дѣте, пране); 9. Плачътъ на Гойко и въпросътъ на жена му: 10. Златна ябълка въ рѣката; 11. Взиждане отъ деверитѣ; 12. Невѣстата мисли отначало че е шега (до колѣнѣ, до поясъ), послѣ пищи и моли; 13. Тя иска замѣна съ робъ или робиня; 14. Иска прозорецъ въ зида, за да подои дѣтето си; 15. Отъ тогава безмлѣчнитѣ ходятъ тукъ за млѣко.

Нови елементи, които нѣма вече нито въ босненския първи вар., нито въ всички български балади, и които указватъ на епическа амплификация отъ по-късна дата, сѫ: а) различаването на ктитори-крале отъ майстори; б) търсенето Стоя и Стояна; в) повторното градене: г) схващането, че се касае за шега (12); д) откупътъ съ роби. Че тѣзи отлики не сѫ отъ първично естество и дължатъ появата си на свободна измислица, която историзира събитието, като търси и нови основания за взиждането, не подлежи на съмнѣние. Отдаването инициативата за

строежа на трима крале отговаря не само на нуждата у единъ по-съзнателенъ пѣвецъ да историзира и украси случката, но и на принципа за повтаряне на сродни теми, познатъ добрѣ въ разработения епически стилъ, който принципъ се прилага тукъ и по-нататъкъ, при подкачването на изоставения веднъжъ градежъ и при новата молба на взиданата, да се отмѣни съ купена робиня. Специално Стоя и Стояна се явяватъ като поетизация на единъ магически начинъ за оздравяване, еднакво познатъ у сърбитѣ и у насъ. Когато, именно, на нѣкоя жена въ Сръбско не траятъ дѣцата, тя взема отъ деветь жени, които се именуватъ Стоя и Стояна, по деветь вълнени конци, овива ги наедно и връзва съ тѣхъ дѣцата си, вѣрвайки, че тия нѣма вече да мратъ.[1]) Въ Призрѣнъ, когато дѣцата биватъ прѣждеврѣменно покосени отъ смърть, майката вика на седѣнка три моми съ име Стана, и тѣ изтъкаватъ пелени и дрѣшки за живото дѣте.[2]) Въ Стара-Сърбия, когато на родители мратъ дѣцата, повикватъ на третата нощь слѣдъ раждането деветь дѣвойки, които да не спятъ и да държатъ дѣтето на ръцѣ. Послѣ викатъ отново деветь момичета, между които едно непрѣмѣнно съ името Стана, и тѣ изтъкаватъ за една нощь пеленка. „Момата Стана трѣбва първа да начене тъкането, за да остане младенецътъ живъ.“ По нѣкога още на третата нощь шиятъ риза за дѣтето отъ три къса платно, които се купуватъ отъ три жени на име Стана. Обща е вѣрата, че „щомъ се назове новороденото Стоянка или Стоянъ, Стана или Станко, то ще остане живо.“[3]) На сѫщото основание се дава на мѫжки дѣца името Живко, за да живѣятъ; и когато се пита за нѣкое дѣте, какъ е, казва се и кога не му е името тъй: „Како ти је Живко?“[4]) Стоянъ и Стоя, като лични имена на мѫжъ и жена, сѫ засвидѣтелствувани и у насъ: така се наричали напр. родителитѣ на покойния митрополитъ Натанаилъ отъ с. Кучевища, въ скопското Църногорие.[5]) Както въ народната медицина, така и при обреда на вграждането имената на лицата не сѫ безъ значение, и етимологията, слѣдователно, има своя дѣлъ при създаването на нови поетически теми въ нашата балада. Новата тема (търсене Стоя и Стояна) не отстранява впрочемъ старата, тъй като щомъ не се намѣрватъ хора съ опрѣдѣленитѣ бѣлѣзи прибѣгва се до избора между тритѣ невѣсти, по принципа на първа срѣща.

Съвсѣмъ се отклонява въ мотивировката и подробноститѣ вториятъ боснелски вариантъ, гдѣто мѣстото на дѣйствие е р. Дрина при градъ Вишеградъ и се строи мостъ. Тукъ разказътъ се свързва съ името на дѣйствителния исторически строитель, Мехмедъ-паша, майсторъ е Митре, комуто помагатъ триста майстори и хиляда аргати, и взиждатъ се Стоя и Остоя, които биватъ намѣрени въ полето. — Херцеговинската версия

[1]) Fr. S. Krauss, Zeitschrift d. V. f. Volkskunde I (1891), 151.
[2]) К. Шапкаревъ, Сборникъ VII, 201—202.
[3]) М. Ястребовъ, Обичаи и пѣсни², 475—476.
[4]) В. Караџић, Српски рјечник, s. v. „Живко“.
[5]) Срв. мемоаритѣ на Натанаила, СбНУ. XXV, 4.

за моста при Вишеградъ отива още по-далечъ въ амплификация и волна прѣработка на стария мотивъ. Въ 642 стиха се разказва за трима паши, за краля на Малта, за братъ и сестра Стоя и Остоя, за краль Милутинъ и т. н., така че при едничкия тоя примѣръ бихме могли да изучимъ цѣлата процедура на епическата импровизация у мохамеданскитѣ гуслари, у които извѣстниятъ народнопоетически репертоаръ бива развитъ въ съвсѣмъ нова форма.[1])

Въ тая свръзка можемъ да поменемъ единъ сръбски вар. отъ валевски окрѫгъ, печатанъ у Милоевича.[2]) Той би билъ интересенъ за сравнителното изслѣдване на нашата балада, ако не вдъхваше основателни подозрѣния като фалшификатъ. Защото, макаръ и отъ Валево, сѣверна Сърбия, той локализира градежа въ Охрида, говори за Шаръ, тая „царска планина“, и поставя майсторъ Манојло, непознатъ инакъ въ сръбскитѣ варианти, наредъ съ вилата и съ Стойна и Стоянъ, които биватъ търсени въ Трикала града. Дори ако приемемъ, че ревностниятъ патриотъ е използувалъ нѣщо отъ истинскитѣ народни пѣсни, пакъ остава толкова съмнителна бърканица, щомъ съ право трѣбва да се пазимъ да взимаме сериозно тоя тенденциозенъ продуктъ.

Общо казано: изхождайки отъ една първична форма на пѣсеньта, както тя се осланя прѣко на българскитѣ версии, сръбскитѣ пѣвци вмъкватъ мотива въ крѫга на мѣстната епическа традиция, прѣливатъ го въ нова форма и го украсяватъ съ нови подробности, така че въ нѣкои случаи баладата достига до една художествена оригиналность, която поставя на вторъ планъ генетическата зависимость на мотива. Отъ становище на една естетическа критика, Ягичъ е правъ да повдига въпроса: „Какво е по-важно тукъ, съдържанието или епическата форма?“ и да отговаря: „очевидно послѣдната, тъй като ядката на разказа съвсѣмъ не е специфично сръбска“.[3])

Тая сѫщата ядка, именно сагата за вградени живи хора, срѣщаме, въ повлияна отъ сръбскитѣ балади обработка, и на други мѣста въ Сърбия, гдѣто се подържа суевѣрието, че е ставало и става наистина нѣщо подобно, за да се закрѣпятъ по-круппитѣ сгради. Една такава сага говори за взиждането въ градъ Novi, по съвѣта на вилата, на едно латинско дѣте, откраднато отъ пашата-строитель; друга пъкъ, отъ Херцеговина, за взиждането отъ страна на майсторъ Раде, пакъ по съвѣта на вилата, на една любовна двойка въ основитѣ на Мостарския мостъ.[4]) Ала тѣ не прѣдставятъ никакво значение за нашето изслѣдване и могатъ спокойно да бѫдатъ отминати.

Ромънскитѣ версии напомнятъ, чисто външно погледнато, развоя на сръбскитѣ пѣсни, макаръ, органически взето, да стоятъ въ зависи-

---

[1]) Вж. за тѣхъ „Фолклоръ отъ Еленско“, СбНУ. XXVII, 31, 82.

[2]) М. С. Милојевић, Песме и обичаи укупног народа србског. Београд I (1869), № 310.

[3]) Archiv für slav. Philologie XII (1890), 615.

[4]) Вж. у Fr. S. Krauss, Mittheilungen der Anthr. Gesellsch. XVII, 21.

мость отъ българскитѣ. Тѣ се радватъ на една още по-слаба популярность въ страната и въ още по-силна степень могатъ да се броятъ продуктъ на едно творчество, което едва-едва пази връзката си съ колективната поезия. Носители, именно, на малкото ромънски варианти сѫ т. н. лаутари, за които поменахме вече, и прѣкомѣрно широкиятъ замахъ на изложението, както и систематическото римуване на стиховетѣ явно указватъ на извѣстенъ личенъ елементъ въ тѣхната композиция. Тѣзи доста длъжки поеми сѫ само въ условенъ смисълъ народна поезия: истинскитѣ народни пѣсни не познаватъ тая разточеность на разказа. Крайниятъ прѣдѣлъ, до който може да се иде въ това отношение, е набѣлѣзанъ отъ българския вар. въ Трѣвненско и отъ южносръбския у Вука. Сѫщо натакъ правятъ само циганитѣ-лаутари въ Ромъния, босненскитѣ гуслари и грамотнитѣ пѣвци, които използуватъ понѣкога дори шаблоннитѣ ресурси на изкуствената поезия за своята заучена техника. Тѣхнитѣ създания не могатъ да се сматрятъ вече за чисто народно творчество, и не отъ тѣхъ ние трѣбва да излизаме при оцѣнката на разнитѣ варианти на нашата балада, както правятъ това Сырву и Шайняну. Отъ значение за разбиране ромънската балада е и това. Докато за прѣхода на гръцкитѣ поетически версии въ българскитѣ краища, както и отчасти за прѣхода на българскитѣ версии въ Сърбия, може да се допуска една непрѣкжсната локална традиция, съ пълни брънки въ устната словесность, за възникването на ромънскитѣ пѣсни отъ българскитѣ подобна традиция не е съвсѣмъ вѣроятна, щомъ въ крайдунавска България мотивътъ е слабо познатъ или почти неизвѣстенъ. Празднината въ топографията се запълня, обаче, съ единъ такъвъ отличенъ агентъ на фолклорното заемане, какъвто сѫ нашитѣ прибалкански градинари, които периодически емигриратъ въ Ромъния и въ други съсѣдни земи, носейки дома и изнасяйки отъ дома не само културата на своитѣ зеленчуци.[1]) За случаенъ характеръ на заемането при нашата балада говори малкото число варианти въ Ромъния, тѣхната извѣстность главно въ градоветѣ, а не по селата, и прикрѣпването на сагата къмъ една черкова (нашата „града“), а не къмъ мостъ.

Сравнително кѫсиятъ най-старъ ромънски записъ (I) има 343 стиха. Вече това е една дължина, която издава твърдѣ субективна композиция на мотива. Историзацията въ началото на пѣсеньта, която приписва строежа на монастиря Арджешъ на Негру-Вода (1290—1320 г.), когато въ сѫщность основател е Нягое-Басарабъ (1512—1521 г.),[2]) говори тъй сѫщо за по-широка култура на пѣвеца. Твърдѣ литературна е и експозицията: Князътъ води майстора край р. Арджешъ и съ помощьта на овчарче открива, гдѣ сѫ забравенитѣ зидове на монастиря. Нататъкъ идатъ познати теми: 1. Изграденото денѣ се руши нощѣ; 2. Князътъ заплашва да взида самитѣ 9 майстори; 3. Маноилъ, главниятъ и 10-ти

[1]) Вж. за тѣхъ „Фолклоръ отъ Еленско“, СбНУ. XXVII, 5.

[2]) Срв. L. Sainean, Revue de l'Hist. des Religions XLV, 371.

майсторъ, чува на сънь гласъ, да взидатъ първата жена, що имъ донесе обѣдъ; 4. Заклеване на майсторитѣ; 5. Дохаждане на Маноилица; 6. Молба на главния майсторъ, да даде Богъ дъждове и вѣтрове, за да се върне жена му; 7. Взиждане на Маноилица, която се смѣе; 8. Молба да се прѣстане, че зидътъ притиска нея и дѣтето. Като епилогъ дохажда посѣщението на Негру-Вода. Той пита майсторитѣ, могатъ ли да съградятъ другъ по-хубавъ монастиръ, и когато тѣ отговарятъ утвърдително, той заповѣдва да съборятъ скелята, за да се избиятъ майсторитѣ. Маноилъ иска да хвръкне съ дървени крилѣ, ала чува гласа на жена си, пада и се убива. На мѣстото бликва изворъ.

Като изключимъ своеобразната експозиция, темитѣ на мотива се схождатъ съ съдържанието на българскитѣ пѣсни, по-специално съ тия отъ рода на трѣвненския вариантъ. Разбира се, при устното прѣдаване и прѣхвърляне, за пълно сходство не може и да се мисли, толкова повече, че ромънскитѣ пѣвци черпятъ отъ версии на пѣсеньта и на прозаическото прѣдание, които ние не знаемъ. Колкото се отнася до епилога, тамъ имаме контаминация на дадения мотивъ съ една друга сага за строежъ, която знае у насъ и Василъ Димовъ, авторътъ на оня вариантъ на баладата. Пѣвецътъ изрично отбѣлѣзва: нѣкои разправяли и пѣяли за опита на майсторъ Манолъ да хвръкне съ изкуственитѣ си крилѣ и за паданeто му.[1]) Всѣкакъ, сжщо такъвъ край има и ромънската версия, основавайки се било на непознати намъ пѣсенни варианти, било на прѣдания като това, що е записалъ у насъ М. Цѣпенковъ за джамията Сюлеймание въ Одринъ. Прѣданието гласи:

Откакъ синътъ на Ялдаръма, царь Сюлейманъ, построилъ тази джамия съ хилядa прозорци и четири минарета, попиталъ майстора, който билъ майсторъ надъ майсторитѣ, би-ли могълъ да направи друга джамия, още по-хубава. — „Мога, отговорилъ тоя, ала ще трѣбватъ много пари.“ — „Ами като си можалъ да направишъ още по-хубава, защо не направи тая тъй хубава? Пари ли не ти дадохъ? Какво ти липсуваше?“ Майсторътъ се намѣрилъ въ небрано, и царьтъ повикалъ джелатинъ, да го погуби за измамата. Защото намѣрението на царя било, да не бжде майсторътъ живъ и да направи другиму по-хубава джамия. Тогава майсторътъ се измолилъ да бжде оставенъ живъ още нѣколко дни, догдѣ направи нѣщо на минарето; царьтъ го послушалъ, като го поставилъ подъ надзоръ. Майсторътъ се качилъ горѣ, направилъ си двѣ крилѣ, вързалъ ги подъ мишка, и полетѣлъ отъ джамията. Летейки, падналъ въ лозята и се прѣсѣкълъ съ теслата, що носѣлъ на пояса си. Умрѣлъ на мѣстото. Тамъ билъ закопанъ, и гробътъ му се виждалъ до день-днешенъ. „Кой не веруа, нека оди да види въ Едрене.“[2])

При наличностьта на тая сага и на мотива за хвърчене съ изкуствени крилѣ въ народнитѣ приказки на източнитѣ народи въ Европа,

[1]) Срв. „Фолклоръ отъ Еленско“, СбНУ. XXVII, 161.
[2]) М. Цѣпенковъ, СбНУ. XII, 200.

едвали е необходимо, както прави Шайняну,[1]) да се възлиза прѣко къмъ античния митъ за сина на Дедалъ, крилатия Икаръ, който, хвърчейки, пада и се удавя въ морето. И тукъ, въ прѣданието за Сюлейманиеджамия, както и въ ромънската пѣсень, се касае за градежъ на черкова (джамия), при което царьтъ не желае да има на свѣта нѣщо по-хубаво отъ неговата постройка.[2]) И ако е лесно да се изведе ромънската пѣсень, съ тази сложность на мотива, отъ българскитѣ по-прости пѣсни и прѣдания, обратното прѣдположение за ромънско потекло се натъква на затруднения, които само единъ Шайняну може да прѣнебрѣгне, безъ да ги отстранява наистина.

Другитѣ варианти на ромънската пѣсень се отличаватъ отъ тоя поредъ вторични елементи, които не прѣдставятъ интересъ за историята на скитнишкия мотивъ. Колкото се отнася до маджарската пѣсень за строежа на крѣпостьта Дева въ западно Седмиградско, тя се осланя явно на ромънската, като я прѣкройва само значително, вмъквайки мотива въ една по-културна сфера. Оригиналностьта ѝ е само въ нѣкои подробности, не и въ самия мотивъ, който издава чуждо потекло. При това пѣсеньта не е позната навредъ въ страната, а е ограничена само въ една покрайнина, гдѣто отдавна се мѣшатъ ромънски и маджарски селища. Заемането на пѣсеньта, съ нейната слаба извѣстность и явно чужда основа, стои въ добра успоредица съ една такава битова заемка, каквато е играта Борица,[3]) тъй сѫщо дошла отъ ромънитѣ и неизвѣстна другадѣ въ Маджарско, освѣнъ въ Трансилвания.

V

Остава ни да разгледаме въпроса за взаимното отношение на български и грѫцки версии и да опрѣдѣлимъ, кои отъ тѣхъ би трѣбвало да се броятъ първични.

Отъ напрѣжъ, разбира се, азъ изключвамъ възможностьта да бѫдатъ сръбскитѣ или ромънскитѣ версии оригинални въ своята основа. Тѣхната зависимость, въ чисто материално отношение, отъ българскитѣ не подлежи на съмнѣние. Въпрѣки това, и тукъ, при пѣсеньта за вградена невѣста, между ученитѣ се повтаря сѫщата контроверсия за първенство въ изнамирането, която отбѣлѣзватъ и изслѣдванията, тъй многобройни, върху баладата за мъртвия братъ у балканскитѣ народи. Безъ да излагамъ историята на въпроса,[4]) ще изтъкна само, че Шайняну и Сърку не стоятъ уединено съ своитѣ погрѣшни схващания за родината на

[1]) L. Saineán, ц. с. 394.

[2]) Подобно прѣдание има и за стария фаръ при гр. Генуа, Италия. Пѫтникъ отъ тамъ ми разказваше (споредъ думитѣ на единъ генуезки гражданинъ): тоя фаръ, издигнатъ въ твърдѣ отколѣшно врѣме, възбудилъ дотолкова удивлението на съсѣднитѣ държави, щото тѣ поканили майстора строитель да имъ направи сѫщо такива кули за освѣтление. Ала ревнивитѣ генуезци, отъ страхъ да не се сдобиятъ съсѣдитѣ имъ съ подобенъ фаръ, завели майстора тамъ я го убили.

[3]) Вж. по-горѣ Кукери и Русалии, 158 нт.

[4]) Тя е разгледана обстойно и критически у Ив. Д. Шишмановъ, „Пѣсеньта за мъртвия братъ въ поезията на балкан. народи“, ч. I. СбНУ. XIII. 174 нт.

мотива, що ни занимава, и че идеи като тѣхнитѣ се повтарятъ и отъ други учени, взели участие въ спора около първенството на пѣсеньта за мъртвия братъ. Така напр. Созоновичъ, като разглежда гръцкитѣ варианти, намира, че тѣ били непълни, съдържали въ себе си противорѣчия и напомняли съ тая или оная подробность ту българскитѣ, ту сръбскитѣ пѣсни. Заключението му е: „Цѣлото разнообразие на гръцкитѣ варианти води своето начало отъ българскитѣ редакции на пѣсеньта, които сѫ въ зависимость отъ сръбския прототипъ. Тоя послѣдниятъ се отличава съ своята цѣлность, логичность, завършеность и пълно съотвѣтствие на духа на народната поезия и основитѣ на народния животъ". Въ българскитѣ варианти имало „доволно забъркана прѣдавка на една сръбска тема".[1]) Подобни заключения тегли Сазоновичъ и при разбора на другъ кржгъ сродни мотиви, именно на пѣсеньта за мома-войникъ. Гръцкитѣ версии били, споредъ него, породени отъ българскитѣ („тѣ сѫ доста проникнати отъ духа на българския битовъ животъ и малко смекчени отъ лиризма на гръцката поезия), а българскитѣ — отъ тия на сръбското племе („чиито блѣстящи поетически произведения сѫ послужили за моделъ на жалкото копие, създадено отъ българския пѣвецъ"); колкото по-далечъ се движимъ отъ прѣдѣлитѣ на Сърбия, толкова „побѣдни и по-непрозрачни ставатъ народнитѣ произведения, създадени възъ основа на нашия сюжетъ".[2]) Волнеръ, въ своята студия върху мотива за мъртвия братъ, приема тъй сѫщо, че сръбската версия била първобитната, понеже надминавала значително другитѣ. Политисъ, наопаки, прѣдполага сръбската версия да е съчинена по подражение на българската, която се доближава по-вече до гръцката, пазейки, макаръ и неразвито, вжтрѣшното оправдание на събитията, като послѣдица отъ гръцкото влияние. Първенството се пада на гърцитѣ, които, спор. Политиса, „никога не сѫ заемали нѣщо отъ славянската словесность, а най-малко народни пѣсни". Въ разрѣзъ съ всички тия мнѣния отива французинътъ Жираръ (Jules Girard). Навеждайки възгледа на Волнера, който смѣта за най-красива сръбската балада, и възгледа на Политиса, който пъкъ прѣдпочита по-богатата и развита гръцка пѣсень, той съвсѣмъ не смѣта българската народна поезия лишена отъ красота и оригиналность, подобно на ония, що хвалятъ безрезервно само сръбскитѣ или гръцкитѣ пѣсни. Жираръ нарича една малка българска пѣсень „истинска народна балада, мощна и нѣжна," и тя му прави впечатление съ това, че „малкитѣ ефекти слѣдватъ бърже единъ слѣдъ други, живо сѫ указани съ една черта и сѫ увлѣчени въ бързо движение". Но Жираръ не иска да се прави капиталъ отъ субективнитѣ естетически оцѣнки, тъй като тѣ сѫ въпросъ на вкусъ и трѣбва да отстжпятъ мѣсто, — кога е дума за опрѣдѣляне родственитѣ отно-

[1]) И. Созоновичъ, Къ вопросу о западномъ вліяніи на славянскую и русскую поэзію. Варшава 1898, 258. Сѫщитѣ възгледи и въ първата редакция на изслѣдването: Пѣсни и сказки о женихѣ мертвецѣ или братѣ мертвецѣ. Варшава 1890.

[2]) И. Созоновичъ, Пѣсни о дѣвушкѣ-воинѣ и былины о Ставрѣ Годиновичѣ. Варшава 1886, 25. 86.

шения на разнитѣ версии, — на обширни сличения, подобни на тия, що се практикуватъ въ сравнителната митология.[1])

Тъкмо съ такива субективни естетически оцѣнки си служатъ, както видѣхме, ония фолклористи, които се наематъ да издирятъ генеалогията на балканститѣ пѣсни за вградена невѣста. Безъ да вникватъ достатъчно въ междуособнитѣ отношения на версиитѣ у разнитѣ народи и да държатъ смѣтка за суровото градиво на пѣсеньта, тѣ провъзгласяватъ прибързано и безкритично за най-стара, за прототипъ на останалитѣ, оная народностна балада, която имъ се струва най-добрѣ разработена отъ художествена гледна точка. Но изкусно изображение и пълно развитие на мотива е едно, и първична оригиналность на сѫщия мотивъ е нѣщо съвсѣмъ друго. Тѣзи двѣ страни на поетическия продуктъ не се покриватъ всѣкога една съ друга, и при народнитѣ пѣсни почти правило е тѣхното различие по мѣсто и потекло. Първитѣ импровизации върху дадена тема съдържатъ обикновено много недоизказано въ съдържанието, много непослѣдователность въ развоя, много блѣзни въ композицията, които едва дългото обращение въ устното прѣдание и усилията на нѣколко поколѣния добри пѣвци успѣватъ да отстранятъ. Завършенитѣ откъмъ пълнота на фабулата и изящество на стила версии стоятъ по правило въ края на епическата традиция и сѫ, при това, собственость на твърдѣ рѣдки пѣвци, надарени съ изключителни способности. Не намѣри ли събирачътъ на фолклорни материали тия опрѣдѣлени лица, добрѣ извѣстни и всрѣдъ народа като майстори на рецитацията, той рискува да запише само посрѣдствени или дефектни варианти. Това не важи, разбира се, за случаитѣ, когато пѣсеньта е твърдѣ кѫса и е намѣрила вече въ миналото своята „класическа" обработка, която лесно се помни и повтаря дори отъ бездарнитѣ пѣвци.

Твърдѣ поучителна въ това отношение е историята на старофранцузкитѣ chansons de geste, никнали къмъ началото на XI вѣкъ. Анализата на Бедие разкрива тукъ,[2]) че отначало се касае за сравнително по-кѫси пѣсни, назначени да се пѣятъ или декламиратъ публично, отъ панаирски жонгльори, и че само въ течение на много поколѣния скитницитѣ пѣвци изъ провинцията, прѣдоставени на капризната си паметь и на изобрѣтателното си въображение, прѣтрупватъ оригиналнитѣ текстове съ варианти, съ нови епизоди, съ противорѣчия. Едва още по-късно сдруженитѣ въ еснафъ жонгльори прѣдприематъ ревизия на завѣщанитѣ поеми, внасяйки тамъ редъ и логика. Първоначалната версия за Роланда ще е била кратка, сбита, безъ много мотивировка на събитията. „Ако критиката на ученитѣ прѣдприема des reconstructions logiques dès poemes perdus", това едва ли е правилно, щомъ „ce n'est pas la seule logique qui crée les poèmes". Това, що би трѣбвало да възсъздадемъ, мисли Бедие, то е не съвършенни академически романи,

---

[1]) Срв. Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XIII, 533, 528; 485, 543; 504; 515.

[2]) Joseph Bédier, Les Légendes épiques. Paris 1908, I, 307, 309, 316, 329.

но непослѣдователни, противорѣчиви, фрагментарни често, — тъй като дори и Jocelyn на Ламартина и Salammbô на Флобера показватъ пропуски и несъотвѣствия отъ най-обидно естество.[1]) Пѣсеньта за Роланда е отначало една доста груба мелодрама — но въ нея има сила, има богатство на въображението, има единство на концепцията, и тамъ лежи всичкото достоинство на анонимния ѝ авторъ. Може другъ да разшири това смѣло scénario, ала никой нѣма да го направи по-оригинално.

Това познание би трѣбвало да поучи всички естетици и логици отъ школата, която изучава южно-славянската епика, да не бързатъ съ заключенията си за характера на първоосновитѣ. Критиката на поетическата традиция — писана или неписана — сочи за по-вѣроятна една отправна форма, гдѣто сж очертани съ нѣколко рѣзки линии фигури и ситуации; пълнитѣ развития, изгладили скоковетѣ, отстранили непълнотитѣ, мотивирали обстойно всичко, сж плодъ на дълго обращение и на една концепция, значително отдалечена отъ „колективната" психика на създателя.

Тъкмо защото игнориратъ тоя законъ на народнопоетическото творчество, и защото не отиватъ до обстойно проучване на всички характерни подробности въ съдържанието и изображението на нашитѣ балади, Сырку и Шайняну можеха да повѣрватъ, че първообразътъ на „вградена невѣстьта" трѣбва да се дири у сърби или у ромъни. Ала, както и при пѣсеньта за „мъртвия братъ", епическата широта на ромънскитѣ версии, тѣхната разлѣченость и прѣтрупаность, и закржглената композиция на сръбскитѣ версии сж доказъ за по-късна фаза отъ развоя на общия мотивъ, първенство за който трѣбва да се търси по-скоро у българитѣ и особенно у гърцитѣ. Спор. наблюдението на г. Шишманова, „най-кратки, най-концизни, при всичката ясность и пълнота на разказа", сж гръцкитѣ варианти. Отъ гледище дори на идеала, обемътъ на тия задоволява най-много, понеже при голѣмата си краткость тѣ успѣватъ да дадатъ всички важни епизоди и детайли, които се срѣщатъ въ другитѣ балкански версии.[2]) Така, въ резултатъ отъ подробното сличаване и отъ разбора на цѣлитѣ пѣсни и на отдѣлнитѣ елементи, г. Шишмановъ дохажда до заключение, че по въпроса за потекло и оригиналность на мотива за „мъртвия братъ" приоритетъ иматъ гърцитѣ, отъ които заематъ най-напрѣдъ българитѣ, а чрѣзъ тѣхъ — сърбитѣ и ромънитѣ. Подобенъ резултатъ, по съвсѣмъ независимъ пжть, даватъ и моитѣ наблюдения върху баладата за „вградена невѣста".

Но нека направимъ внимателна съпоставка на български и гръцки версии, за да намѣримъ окончателна подкрѣпа на извода си. Ще усрѣдимъ погледъ най-напрѣдъ върху частното, върху отдѣлнитѣ теми, епизоди и черти, които отчетливо отбѣлѣзахме и анализувахме по-рано, и послѣ ще вземемъ въ съображение общия характеръ на стилъ и на поетическа техника у гърци и у българи.

[1]) J. Bédier, Les Légendes epiques III (1912), 398, 409, 411.
[2]) Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ. XV, 578.

1. Докато въ гръцкитѣ версии на чело на зидаритѣ стои единъ първомайсторъ, най-често неименуванъ и само рѣдко на име Яни, Георги или Павли, въ повечето български майсторътъ-ръководитель се именува, и то главно Манолъ. У насъ, значи, има потрѣбность отъ индивидуализация на героя, макаръ и чрѣзъ едното име. Това име не е отъ банализуванитѣ въ народнитѣ пѣсни, то е по-рѣдко и дори екзотично, понеже се срѣща прѣдимно въ южнитѣ български краища, гдѣто е могло да бѫде лесно заето отъ гърцитѣ, у които то е доста обикнато. Общобългарска заемка отъ гръцки е означението майсторъ: лат. magister дава византийското μαγίστρος — μαΐστωρ — новогръц. μάστορης.[1])

2. Докато въ всички гръцки версии се гради мостъ, въ повече отъ половината български се явява крѣпость (града, кале). Това обстоятелство, както и разнообразието на градежа у насъ (града, кале, зидъ, черкова), е бѣлѣгъ на вторично приложение. Еднаквостьта на постройката у гърцитѣ е толкова по-симптоматична, че отъ всички градежи най-голѣми трудности задаватъ мостоветѣ надъ буйни рѣки, и тъкмо при единъ мостъ може най-лесно да се мисли за прагматизация на суевѣрието, което смѣта необходимо взиждането на човѣкъ, за да се задържи сградата.

3. Формулата: „каквото градѣха денѣ, нощѣ се събаряше" е тъй всеобща за гръцкитѣ варианти, както и за българскитѣ, и тя указва на единъ първоначаленъ градежъ като моста, гдѣто наистина застоятъ на работата нощѣ може да има за послѣдица бавното отвличане на основнитѣ зидове отъ вълнитѣ или придошлитѣ води.

4. Най-често въ гръцкитѣ варианти идеята за взиждане човѣкъ е дадена отъ вѣщо птиче, което у насъ, въ нашитѣ народни пѣсни, не е твърдѣ обикнато и се изпуска или замѣня съ други оракули и подсѣщания.[2]) Ако въ гръцкитѣ пѣсни веднъжъ се явява вѣщъ сънь, въ българскитѣ, особено на западъ, сѫщо има тоя начинъ на прѣдугаждане, какво трѣбва да се прави, и това обстоятелство сѫщо указва на влияние отъ югъ. Най-често, обаче, у насъ майсторътъ самъ се сѣща за нуждата отъ стария обредъ на взиждане и прѣдлага облогъ, на който единствено той не изневѣрва. Става ли въ гръцкитѣ версии майсторътъ жертва на една фаталность отъ вънъ, въ българскитѣ той самъ е виновникъ за нея, самъ я извиква върху главата си, и въ тоя смисълъ нашата пѣсень завързва по-естествено интригата. Но тъкмо таа естественость не би могла да мотивира гръцкия епизодъ съ птичето, и при общата близость на двѣтѣ версии зависимостьта на цѣлата фабула остава на българска страна. (Изключение правятъ само двата гръцки вар. отъ Тракия, явно повлияни въ тази точка отъ българскитѣ.) Праредакцията у насъ осмисля и прѣиначава една черта на оригинала, която не отговаря на домашнитѣ възрѣния. Майсторътъ, що ръководи

[1]) Срв. G. Meyer, Neugriechische Studien III, 43; St. Romansky, XV Jahresber. d. Inst. f. rumän. Sprache (1909), 119.
[2]) Срв. Ив. Д. Шишмановъ, СбНУ, XV, 556, 558.

и има отговорность за всички, трѣбва да понесе, — по етическитѣ схващания на срѣдата, които въ случая сѫ общочовѣшки, — лично послѣдицитѣ отъ едно страшно свое прѣдложение, свързано съ пожертвуването на невиненъ човѣкъ. Ако той иска да надмогне безсилието си съ нѣкакъвъ скѫпъ „курбанъ", несъмнѣно право е да бѫде засегнатъ прѣди всичко той, и затова първа се явява на моста неговата жена. Всичко това може да се чувствува нѣкакъ образно и съвсѣмъ инстинктивно у народа, то не прѣдполага една ясна и зрѣла рефлексия, която обосновава навредъ логически.

5. Щомъ майсторътъ узнава рѣшението на сѫдбата, той се подчинява и парѫчва по работници, да дойде жена му. У насъ, въ съгласие съ облога, майсторътъ не обажда нищо на жена си, и тя трѣбва да бѫде само първа, която заранъта ще донесе обѣда. При това обща черта у насъ е изневѣрата отъ страна на другитѣ майстори,[1]) споредъ което естествено се мотивира, защо „най-рано рани" Манолица. Трѣбва да признаемъ, че тази черта е твърдѣ майсторски вплетена въ разказа, и чрѣзъ нея нашитѣ варианти печелятъ много откъмъ реализъмъ, тъй чуждъ на гръцкитѣ версии, които се движатъ повече въ областьта на фантастиката и на романтизма.

6. Ако въ гръцкитѣ варианти майсторътъ само косвено иска да прѣдотврати катастрофата, като парѫчва на жена си да позакъснѣе, у насъ сѫщата хитрость не е никакъ забравена, и майсторътъ избикаля клетвата, като нарежда невѣстата си да свърши сума работи, каталогизирани грижливо въ нѣкои по-нови варианти.

7. Движенъ отъ сѫщата потрѣбность за индивидуализация, която увежда името на майстора (Манолъ), пѣвецътъ нарича невѣстата му не само Манолица, но и съ разни имена, отъ които ни едно не сочи първично. Въ гръцкитѣ версии такова име липсува.

8. Непозната на гръцкитѣ версии е ретардацията чрѣзъ подканване на сървитѣ и чрѣзъ молбата на Манола къмъ Бога, да прати дъждъ, вѣтъръ, буря, каквото да се върне невѣстата. Въ тия епизоди, които липсуватъ въ повечето варианти, особено въ южнитѣ, явно личи интерполация отъ по-късна дата, дѣло на мѣстнитѣ български понятия.

9. Колкото бѣдни сѫ гръцкитѣ версии откъмъ указания за вѫтрѣшната борба у майстора, кога вижда да се задава жена му, толкова по-акуратно изтъкватъ българскитѣ мѫката на майстора и нейнитѣ видими бѣлѣзи. Това психографско указание допълня тъй разказа, както погорнитѣ теми за ретардация го разширяватъ. То сѫщо не е признакъ на голѣма старина.

10. Епизодътъ съ пръстена е еднакво конститутивенъ елементъ на гръцкитѣ и на българскитѣ версии. Строгото единство въ тая точка на гръцкитѣ и по-голѣмата свобода на българскитѣ пѣсни указва на първа поява у гърцитѣ.

[1]) Нея знае само гръцката версия (XIII) отъ Тракийско, тъй зависима отъ българската.

11. Вграждането у насъ повтаря гръцкитѣ картини на бързо затрупване и на коравина отъ страна на майстора, като ги разнообрази още повече. Чисто българска замѣна е измѣрването на сѣнката, вмѣсто непосрѣдственото взиждане.

12. Неразбрана остава у насъ клетвата на взиданата: било защото тя не отговаря на български възрѣния за отмъщение на невиннитѣ минувачи, било защото още рано постройката се локализира не къмъ мостове, а къмъ други сгради. Като конституивенъ елементъ на фабулата у гърцитѣ, този епизодъ не би могълъ по никой начинъ да се извежда отъ българскитѣ варианти. Така стои и съ окайването — тѫжачка на невѣстата въ гръцката пѣсень.

13. Ако гръцкитѣ варианти само пѫтемъ поменуватъ дѣтето, което трѣбва да бѫде накърмено или което плаче дома въ люлка,[1] българскитѣ развиватъ почти безъ изключение тая тема, рисувайки въ найразлични отсѣнки грижата на невѣстата за оставеното сираче. Срѣщу егоизма на жената въ повечето извѣстни гръцки варианти, която мисли само за себе си и проклина, стои беззавѣтната майчинска обичь у насъ и апелътъ къмъ майстора, да се смили ако не за жена си, то поне за дѣтето. Нѣма съмнѣние, това обстойно развитие на единъ моментъ, само отчасти загатнатъ въ чуждитѣ първообрази, е твърдѣ характерно за нрави и чувствителность на новата срѣда, въ която попада мотивътъ. И интересно е, че за дѣтето говорятъ най-обстойно гръцкитѣ версии отъ Станимака, гдѣто българското влияние се долавя тъй явно.

14. Въ гръцкитѣ варианти завършекъ образува клетвата, въ българскитѣ — изпълненото пожелание на невѣстата, да ѝ оставятъ десната гръдь, за да кърми дѣтето. Само по изключение, като чисто композиционна добавка, идатъ въ нѣкои по-нови наши варианти указания за по-нататъшната сѫдба на вградената или на майстора.

Тия съпоставки, струва ми се, говорятъ ясенъ езикъ, особено ако имаме прѣдъ видъ историята на единъ такъвъ поетически мотивъ, миналъ отъ гърци у българи, какъвто е „мъртвиятъ братъ“. Въ полза на първенство за гърцитѣ говори оригиналностьта на чертитѣ въ тѣхнитѣ варианти, която прави толкова по-вече впечатление, че изобщо пѣснитѣ сѫ малки по-обемъ и все пакъ доста пълни откъмъ подробности. Много по-непринудено могатъ да бѫдатъ изведени българскитѣ пѣсни отъ гръцкитѣ, отколкото обратно — гръцкитѣ отъ българскитѣ. Еднитѣ и другитѣ показватъ характеръ, който ги сродява съ съотвѣтната национална традиция, ала по-скоро българскитѣ свѣдочатъ за заемане, редомъ съ домашнитѣ си прѣдпоставки, нежели гръцкитѣ, които не прѣдполагатъ нищо извънъ ресурситѣ на собствената народна поезия. И безъ да

[1]) Не е, всѣкакъ, вѣрна забѣлѣжката на K. Dieterich, Sprache und Volksüberlieferungen, 293, че коскиятъ вар. билъ „единичкиятъ“ между гръцкитѣ, който говорѣлъ за майчинския дългъ на взиданата. Тая черта се срѣща и въ вариантитѣ отъ Кападокия и Тракия (срв. по-горѣ, точка 13).

прибѣгваме до аргументи на езика, до думи въ нашитѣ пѣсни, които свѣдочатъ за гръцко въздѣйствие (камара, прогима), пакъ влиянието на двѣтѣ културно-поетически стихии, гръцка и българска, които трѣбва да се мислятъ въ постояненъ контактъ, може да се обясни по-непринудено, като приемемъ именно заемане отъ югъ къмъ сѣверъ, рѣдко прѣвръщано въ обратна посока, и то, доколкото е позволено да се обобщава сега, главно въ областьта на езика и само по изключение въ областьта на бита и на фолклора. Историята на кледонии, на дионисии и на нестинари у насъ е крайно поучителна въ това отношение.

Не само съвпадежътъ на повечето основни черти въ баладата, но и цѣлиятъ пеинъ строй, групировката на отдѣлнитѣ части, нишката на развоя указватъ на прѣка генетическа връзка между българска и гръцка пѣсень. Излизаме ли при сравнението отъ най-проститѣ български варианти, съ тѣхната икономия на багритѣ и на темитѣ, ние се доближаваме тутакси до прототипа, който служи за посрѣдническа брънка въ прѣдаването отъ гърци у българи. Тоя прототипъ може да не е самата пѣсень, а нейното сурово съдържание, нейната прозаическа обработка — и въ такъвъ случай още по-обяснимо е, защо вече най-близкитѣ географски до гръцки крайнини наши варианти се отклоняватъ въ стилъ и въ нѣкои подробности. Тъй или инакъ, редътъ на елементитѣ е тукъ и тамъ сѫщиятъ, а това е все пакъ доста, като доказъ за обща основа на мотива у двѣтѣ народности. На коя отъ тѣхъ се пада първенство въ изнамирането, учи подробната анализа, подкрѣпена отъ художествено-технически съображения. Застанемъ ли на становището, което заема теоретикътъ на поетическитѣ форми и развития, откриваме такива различия между български и гръцки версии.

Гръцкитѣ версии, въ съгласие съ общия характеръ на цѣлата новогръцка народна поезия, клонятъ къмъ една драматическа концепция на веществото. Тѣ избѣгватъ всичко епизодично и обстоятелно, обичатъ бързитѣ прѣходи, ненадѣйнитѣ скокове, и забулватъ цѣлата случка въ нѣкаква таинственость, която се засилва отъ недоизказаното, неразясненото въ изложението. Слѣдъ една съвсѣмъ кратка експозиция, гдѣто съ двѣ-три черти се загатва завръзката, идатъ веднага рѣчитѣ: говори найнапрѣдъ птицата (таинственъ гласъ), говорятъ послѣ работникъ и невѣста, майсторъ и невѣста, говори най-сетнѣ, за да прокълне, пакъ невѣстата. Въ тия рѣчи се обрисуватъ твърдѣ непълно ситуации, характери и развой на събитието: тѣхъ трѣбва да възсъздаде въображението на слушателя, нетърпеливъ да мине по скоро отъ началото къмъ развръзката-катастрофа. Тая особеность на изложението стои въ зависимость отъ народопсихологически прѣдпоставки: тя отговаря досущъ тъй на подвижния темпераментъ на гърка, както дългитѣ рапсодии на босненскитѣ гуслари задоволяватъ флегмата и търпението на помохамеданчения сърбинъ, чието въображение има нужда отъ външна подхрана. Разбира се, да се прокарватъ въ това отношение дълбоки и коренни различия между психикитѣ на балканскитѣ народи би било неоправдано, не само защото има стари

расови смѣшения, но и поради многовѣковнитѣ изравняващи влияния, които засѣгатъ еднакво духовната култура и поетическия репертоаръ, внасяйки въ много точки еднообразие. Успоредно съ тая подвижность на разказа, съ тая смѣна на положенията и на декоритѣ, върви въ гръцкитѣ варианти една обичь къмъ неяснитѣ приказнични очертания, която се изявява не само въ ролята на вѣщото пиле, но и въ епизода за тритѣ сестри, както и въ липсата на имена за херой и хероиня. Въпрѣки това, изцѣло взети, гръцкитѣ версии се отличаватъ съ голѣма пълнота, която нѣкакъ странно контрастира съ краткостьта на пѣсеньта.

Нѣкои отъ българскитѣ версии се доближаватъ значително по отривистъ разказъ и неяснота на контуритѣ до гръцкитѣ: така напр. тоя отъ Струга (25 стиха) или оня отъ Дебърско (24 стиха). И все пакъ вмѣсто диалогъ тукъ прѣобладава непрѣкъсната рѣчь! Ако гръцкитѣ варианти прѣдпочитатъ всичко таинствено и промѣнчиво, българскитѣ — отразявайки единъ по-положителенъ мирогледъ, една нужда за яснота, редъ и послѣдователность — се движатъ по пѫтя на реалистическото изображение, което изнася всичко на дневна свѣтлина, мотивира достатъчно и разкрива подробно събитията. Движенъ отъ такива побуждения, пѣвецътъ надниква по-внимателно въ тайнитѣ трепети на херой и хероиня, вмъква подробности отъ битово естество, историзира и индивидуализира чрѣзъ имена за мѣста и лица, и отстранява всѣки свръхестественъ или фантастиченъ агентъ въ драматическата фабула. Изобщо взето, българската балада развива по-епически заетия мотивъ, прѣнасяйки го на почвата на дѣйствителностьта и придавайки на лицата много локални народностни черти. Съ огледъ къмъ разширяването на първичната рамка и честитѣ интерполации, различни по мѣсто, бихме могли да разпрѣдѣлимъ нашитѣ варианти на двѣ голѣми групи: една, за образецъ на която може да служи пѣсеньта отъ Струга (II), отъ Дебъръ (V) отъ Софийско (IX) или отъ Пещерско (XVII), гдѣто е спазенъ приблизително първоначалниятъ кадъръ, съ бързо взиждане, и друга, застѫпена отъ по-кратки (XIX, XXVI) или по-обстойни (XI, XIV, XX, XXXVII) варианти, гдѣто особенно характерни се явяватъ епизодитѣ съ наръчаната „много работа", подканата къмъ етървитѣ и пожеланието да се остави десната гръдь навънъ или да се донесе дѣтето. Доста дългитѣ варианти отъ Копривщица (XXIV) и отъ Трѣвненско (XXXV) се впускатъ въ попълвания съ познати общи мѣста и въ обстойна характеристика, както тя се срѣща само въ репертоара на единъ професионаленъ пѣвецъ. Но вече тази разтегнатость на мотива и тая издържаность на рисунъка сѫ очебийно свидѣтелство а новость на версията, станала чисто лично достояние, неспособно да живѣе послѣ въ колективната паметь.

Какво прѣдставятъ отъ това гледище **сръбски и ромънски балади**, видѣхме по-горѣ. Завършеность на композицията въ еднитѣ и излишна изчерпателность въ другитѣ, заедно съ малката имъ популярность, показватъ добрѣ, колко неоснователно бихме дирили тукъ първичнитѣ типове, оригиналитѣ на цѣлия кръгъ сродни мотиви въ поезията на балкан-

скитѣ народи. Колкото по-нова е редакцията и колкото по-специализиранъ е пѣвецътъ, толкова повече тя се шири и отдалечава отъ прѣжната си стегнатость и внушителна драматичность. Херцеговинскитѣ и ромънскитѣ балади, записвани въ по-ново врѣме отъ единъ Петрановичъ или единъ Теодореску, ни поразяватъ съ дължината си, насрѣщу по-старитѣ записи у единъ Караджичъ или Александри. Въ сборника на Вука напр. има пѣсни, които по-късно у Петрановича се явяватъ удвоени и утроени по обемъ. Срѣщу 73 стиха у Караджича стоятъ 191 у Петрановича; така, за да наведемъ само нѣколко случаи[1]) отъ кратки и развити редакции:

у Караджича:	127	стиха,	у	Петрановича:	220
" "	113	"	"	"	395
" "	169	"	"	"	390
" "	302	"	"	"	519
" "	115	"	"	"	511

Веднъжъ, срѣщу фрагмента отъ 93 стиха у Караджича, пѣвецътъ се ухитрява да издекламира пълни 1607 стиха, които сж вече цѣла поема. Правъ е слѣдователно Новаковичъ, когато, имайки прѣдъ видъ тия примѣри, бѣлѣжи: „За епске пјесме држи се да су кратке, испрекидане и у одломцима у прво своје вријеме; што дакле једна пјесма више траје, тијем се више глади, развија и попуња".[2]) Да се мисли обратното, както правятъ прѣдишнитѣ изслѣдватели на нашия мотивъ, значи да се игнорира дѣйствителната история на народната пѣсень. Така, въ края на краищата, щомъ приемемъ разклонение на балканскитѣ версии отъ едно единствено стъбло (изключваме, разбира се, нѣкои смѣсени варианти и нѣкои сродни само по основна идея саги), неминуемо трѣбва да допуснемъ първенство на гръцкитѣ версии, съ тѣхната сбита форма, простота на линиитѣ и цѣлостность на мотива. Доколкото голѣма часть отъ българскитѣ ги слѣдватъ въ тая посока, тѣ стоятъ на второ мѣсто, като най-близки оригинали и като изворъ на останалитѣ български и по-западни (сръбски) или по-сѣверни (ромънски) варианти, при което особено се разиждатъ помежду си пълнитѣ, малко на брой, български, сръбски и ромънски балади, въ които се влага вече едно лично умѣние за епическа импровизация. Общата генеалогическа схема, която имаме право да нахвърлимъ, добива, споредъ това, слѣдния видъ: (вж. стр. 483).

Българскитѣ варианти заематъ, и поради своята структура и поради своето географско положение, централно мѣсто въ това движение на поетическия мотивъ. Тѣ най-добрѣ уясняватъ неуловимия за прѣдишнитѣ изслѣдватели континюитетъ, тъй като срѣщу външната картина на постепененъ прѣходъ отъ югъ къмъ сѣверъ, т. е. отъ гърци къмъ българи и отъ тия къмъ сърби и ромъни, стои вжтрѣшната, органи-

[1]) Срв. Б. Петрановић, Српске народне пјесме. У Београду, 1867. Прѣдговоръ, стр. IX—XV.

[2]) Ст. Новаковић, прѣдговоръ къмъ Петрановић, Срп. нар. пјесме, стр. XXIII.

ческата прѣработка на версиитѣ, както тѣ непринудено се подреждатъ въ своята взаимна зависимость, щомъ възлизаме отъ български балади къмъ гръцки, и отъ сръбски и ромънски къмъ български, — за да не говоримъ за лишенитѣ отъ отчетлива народностна самобитность албански, ромънски и маджарски версии.

Нека накрай реагираме противъ едностранчивата и погрѣшна **оцѣнка на разнитѣ версии**. Изхождайки отъ крайно субективни норми за художественото достоинство на една народна пѣсень, като връхъ на поетичѣската разработка се е сочила ту сръбската балада у Вука, ту ромънската у Александри. Вината за това се пада донѣйдѣ на мжчния достжпъ къмъ българскитѣ многобройни варианти. Отъ тѣхъ само една твърдѣ малка часть е била позната на изслѣдвателитѣ въ чужбина, и послѣднитѣ, безъ да подозиратъ истинското ни богатство, повтаряли сж изказанитѣ по-рано прибързани убѣждения за българския епосъ и за българската лирика, смѣтани, кой знае защо, за прозаически, банални и лишени отъ всѣкакъвъ самостоенъ духъ.[1]) Дори гръцкитѣ

[1]) Асмусъ Сьоренсенъ напр., като намира безъ много взиране, че „всички т. н. български юнашки пѣсни у Миладиновци, Качановски, Сборникъ за нар. умотворения, Шапкаревъ и т. н. нѣматъ нищо genuinbulgarisches," обявява ги за покварени издъно, при заемането отъ сърбитѣ. Насрѣщу „чистата и прозрачна сръбска рѣчь", въ нашитѣ варианти той открива единъ диалектъ, който граматически могълъ да бжде интересенъ, но „естетически дѣйствува отвратително" (durchaus abstossend). И какъвто езика, съ своята „molluskenhaften Natur," такава и поезията. „Насрѣщу остритѣ контури и на най-незначителната сръбска пѣсень, тукъ всичко е неясно, кихтено, забъркано". A. Soerensen, „Beitrag zur Gesch. der serbischen Heldendichtung," Archiv. für slav. Philologie XVI (1894), 66 вт., 95—96. Срв. Н. Бобчевъ, въ Бълг. Сбирка III (1896), 379 вт. Тази обща прѣцѣнка не почива на нищо, освѣнъ на незнаене езика и поезията ни, и за нейното оборване не трѣбва много трудъ. Но тя не ще е оставала безъ влияние и върху мнѣнията и за нашата балада. — Частно Сырку и Шайнину се влиятъ може-би отъ единъ Созоновичъ, който при разбора на народнитѣ пѣсни за мома-войникъ характеризира така балканскитѣ версии: „Сербская пѣсня отличается могучимъ поэтическимъ чувствомъ; она картинно рисуетъ подробности дѣйствія и художественно группируетъ ихъ въ одно стройное цѣлое; она представляетъ собою законченную, развитую поэму, облеченную ту въ легкія, ту въ суровыя краски спокойнаго и величаваго характера южнаго Славянина. Болгарскія пѣсни, развивая тотъ же самый сюжетъ, далеко отстаетъ отъ сербской по своему поэтическому достоинству: она сухо и безжизненно передаетъ событие, скучно растягивая подробности. Отсутствіе художественныхъ уподобленій и сравненій, монотонность расказа и излишняя расплывчатость даютъ право назвать ее прозаической передачи высокохудожественной, исполненой силы чувства и выраженія сербской пѣсни". И. Созоновичъ, Пѣсни о дѣвушкѣ-воинѣ и былины о Ставрѣ

версии сѫ ставали жертва на подобни прѣдубѣждения, понеже за тѣхъ се е сѫдило по сръбскитѣ, взимани за абсолютенъ масщабъ и високо цѣнени отъ единъ Гьоте. Днесъ ние не се кланяме на кумири и не си затваряме очитѣ за извѣстни красоти, когато тѣ не отговарятъ на опрѣдѣленъ класически или романтически канонъ. Красивото отстѫпя при това на характерното, на изразителното. Така ние свикваме да не подцѣняваме едно за смѣтка на друго и да откриваме навредъ цѣнни откъмъ литературно-естетична страна качества. Ако гръцкитѣ версии будятъ интересъ съ своята драматическа концепция и съ самата оригиналность на идеята, на мотива, българскитѣ привличатъ внимание съ фамилиарностьта на това, глѫбината на симпатията и реализма на изображението, сръбскитѣ — съ епическия замахъ и историческото си обосноване, а ромънскитѣ — съ неуморната и изчерпателна живопись, която обаче прѣкрачва рамкитѣ на чисто народното творчество. Всѣкакъ, нито откъмъ старина нито откъмъ висота на поетическия стилъ не е оправдано да се дава прѣдимство на версиитѣ, които прѣдполагатъ готови теми и често безъ нужда разтеглятъ една по-кратка, ала по-внушителна съ своя лаконизъмъ пѣсень.

Годиновичѣ. Варшава 1886, 82. Такава „бѣдность поэтическаго дарованія болгарскаго народа“ (тамъ, 83) открива Созоновичъ и при разработката на другъ единъ скитнишки мотивъ въ южнославянската поезия, именно при пѣсеньта за мъртвия братъ, която българитѣ били заели пакъ отъ сърбитѣ (вж. и по-горѣ, стр 474), безъ да отиватъ по-далечъ отъ „довольно запутанную передачу основной сербской темы“ и безъ да спазватъ „строгой логической послѣдовательности дѣйствія и единства замысла“. И Созоновичъ, Къ вопросу о западномъ вліяніи на славянскую и русскую поэзію. Варшава 1898, 216, 226. Колкото е вѣрно, обаче, прѣдположението на Созоновича за проникване на българската версия въ Гърция, гдѣто тя била породила една „противорѣчива и непослѣдователна“ обработка (тамъ, 257), — истина е тъкмо обратното, — толкова правилна е естетическата прѣцѣнка за композиция, стилъ и художествена оригиналность на балканскитѣ версии отъ нашия цикълъ. Въ края на краищата, и Созоновичъ, както и други прѣди или слѣдъ него, сѫ ставали печална жертва на рабското си прѣклонение прѣдъ авторитета на Яковъ Грима, който, въ романтическото си увлѣчение отъ сборника на Караджича, — и по едно врѣме, когато отъ добритѣ образци на българската народна пѣсень не се знаеше нищо, — прогласи сръбската слика за небивало красива. Но за това вж. глава VI, стр. 485 и с.

Глава VI

Литературни обработки на мотива за вградена невѣста

I. Яковъ Гримъ за сръбскитѣ народни пѣсни на Караджича и за мотива „Зидање Скадра“. — Интересътъ на Гьоте къмъ тѣзи пѣсни, въ свръзка съ идеята за т. н. Weltlitteratur. — Статии и разговори на Гьоте отъ 1823—1827 г. върху сръбската народна поезия; мнѣние за оня мотивъ. — На какво се дължи обаянието отъ новооткрититѣ пѣсни? — Х. Хайне за срѣдневѣковния обичай на взиждане хора и за чудотворната сила на кръвьта. — Ромънската пѣсень „Майсторъ Манолъ“ въ нѣмската литература. — Художественитѣ обработки на мотива: становище на фолклориста и становище на литературния критикъ.

II. Баладата Двѣ тополи отъ Цани Гинчовъ (1872). — Дидактическата ѝ идея: трѣбва да се гони суевѣрието. — Рамковъ разказъ и вмъкнатата въ него поема. — Фабула, композиция и стилъ. — Фолклорно-етнографско значение. — Какъ е схванато вграждането (измѣрването сѣнка) у Гинчова? — Изворъ на Бѣлоногата отъ Славейковъ (1873). — Влияние на Ц. Гинчова. — Образътъ на народно-митичната вѣда (вѣщица). — Планъ и форма на идилията. — Трагична развръзка и поетиченъ изразъ. — Изборъ на сюжета: свѣтътъ на дѣтскитѣ спомени и на полския трудъ. — Баладата Миденa (1875) отъ Славейкова. — Баладата Павле-Кюприюсю на Марица отъ П. Ивановъ (1875). — Тя е интересна като фолклоръ и съвсѣмъ посрѣдствена като поезия.

III. Нови обработки на мотива, слѣдъ 25 години. — Н. Д. Юрдановъ. Майсторъ Манолъ (1901). — Епохи на романтическо-символическа реставрация за старитѣ образи и легенди. — Отношение на П. Тодоровъ, въ драмата Зидари (1902), къмъ наслѣдената поетическа фабула. — Типътъ на Христо, двойникъ на автора. — Значение на черкова и на вѣра за националното самосъхранение. — Какъ е мотивирано рѣшението за вграждане. — Погрѣшна теория за жертва, вм. създаване духъ-покровитель, и противорѣчия отъ тамъ. — Легендата Янинъ Изворъ отъ Ана Карима (1903). — Прѣплитане на мотива за моста съ една любовна интрига. — Теми, заети отъ народната пѣсень и отъ народната демонология. — Обща прѣпѣнка на опита за възсъздаване.

I

Отъ всички балкански версии на баладата за вградена невѣста първа стана извѣстна въ европейската литература пѣсеньта за постройката на Скадаръ, напечатана отъ Вукъ Караджичъ въ сбирката му сръбски пѣсни (книга II) отъ 1823 г. Тази пѣсень има щастието да бжде прѣведена на нѣмски отъ единъ авторитетъ като Яковъ Грима, който въ рецензията си на единъ новъ томъ (книга III) отъ речената сбирка не закъснѣ да посочи, какво значи за цѣлъ образованъ свѣтъ и частно за отечеството на издателя, за забравена Сърбия, това откриване на неподозираното по-рано поетическо богатство въ нѣдрата на простата селска маса. За едностранчиво поставенитѣ студии върху епическата поезия тѣзи пѣсни щѣли да дадатъ, мисли Гримъ, желателния новъ и

съдържателенъ материалъ, както за цѣнителитѣ на истинската народна пѣсень, тъй завършена и поетична въ своя родъ (поради което нѣмскитѣ народни пѣсни, съ всичко сурово, неодѣлано и фрагментарно въ езикъ и форма, не можали да я прѣдставляватъ ни най-малко), тѣ щѣли да бѫдатъ голѣма наслада, особено ако се вземѣлъ на рѫка самиятъ сръбски текстъ. „Не изъ стари пергаментни листове сѫ извадени на показъ нашитѣ сръбски пѣсни; тѣ всички сѫ чути отъ топлитѣ уста на народа . . . На нѣмци, които биха искали да изучатъ единъ славянски езикъ, за прѣпорѫчване е сръбскиятъ прѣдъ всички други, поради своята чистота, красота и, както можемъ да добавимъ слѣдъ трудоветѣ на Вука, поради своитѣ привлѣкателни паметници".[1]) Въ едно писмо отъ 28 мартъ 1824 г. до г-ца Haxthausen, Гримъ прилага, „das wunderschöne Lied von der Erbauung Scutaris", въ прозаически прѣводъ,[2]) който „нито отъ далечъ не достига красотата на оригинала"; а на 8 май с. г. той праща на Гьоте единъ метрически прѣводъ, съобщавайки: „Приложената пѣсень за постройката на Скутари ме привлѣче особено съ съдържанието си, което стои близо до широко разпространени народни саги. Красотата на формата ѝ не трѣбва да се мѣри по моя инакъ вѣренъ, ала несъвършенъ прѣводъ".[3]) Помѣстената въ гьотевото списание Ueber Kunst und Alterthum (1825 г.) балада се отличава съ извѣстно изнасилване на нѣмския езикъ, тъй като желанието на Грима е да прѣдаде вѣрно не само съдържанието, но и стилно-езиковата форма. Началото напр. гласи: „Burgten Burg drei Brüder eines Leibes", и то иска да отговаря точно на сръбското: „Град градила три брата рођена". „Малко насилие е тукъ на мѣсто", мисли Гримъ, по поводъ на по-свободния прѣводъ на сѫщата пѣсень отъ г-ца Talvj; „прѣводътъ, за да бѫде по-сръбски, трѣбва да има въ себе си нѣщо не нѣмско, но като се спазва, разбира се, извѣстна мѣрка".[4]) Тъй или инакъ, тѣзи пѣсни, въ които на Грима се счува „чистиятъ и неподправенъ гласъ на сѫщинската народна поезия", не закъснѣха да обърнатъ внимание на всички романтически настроени умове на Западъ, за да се оправдае по най-блѣскавъ начинъ една надежда на далекогледия Хердеръ, издалъ още въ 1778 г. своята знаменита антология отъ народни пѣсни, събрани по всички краища на свѣта.

Единъ отъ първитѣ, които се заинтересуваха за сръбскитѣ пѣсни въ прѣвода на Грима и на другитѣ край него, бѣ великиятъ Гьоте. Още въ 1775 г. той прѣвежда за книгата на Хердера извѣстната сръбска пѣсень за жалбата на Асанъ-Агиница, ползувайки се отъ единъ фран-

---

[1]) J. Grimm, Göttingische Gelehrte Anzeigen, №№ 177—178, 5 November 1823. Срв. и J. Grimm, Kleinere Schriften IV (1869), 197 нт.

[2]) Срв. J. Grimm, Kleinere Schriften VII (1884), 544 нт. Тукъ е прѣпечатанъ (стр. 550 нт.) и стихотворниятъ прѣводъ, изпратенъ до Гьоте.

[3]) Срв. Goethe-Jahrbuch IX (1889), 21.

[4]) Струва ми се, Fr. S. Krauss има право, като пише въ ново врѣме за такива буквални прѣводи, като тоя на Грима, — и за да оправдае своя воленъ прѣводъ на една версия отъ сръбската балада, който държи смѣтка и за духа на езика, на който се прѣвежда: „Азъ не зная, кому собствено се прави удоволствие чрѣзъ такава принудена и съвсѣмъ груба прѣработка". Mittheilungen der Anthrop. Gesellsch. XVII. 20.

цузки (а може би и отъ единъ нѣмски) прѣводъ, имайки, обаче, както самъ признава 50 години по-късно, прѣдчувствие за ритма на оригинала и спазвайки реда на думитѣ въ послѣдния.[1]) Току слѣдъ излизането на гримовата рецензия, той пише (1823—24 г.) една статия, озаглавена „Serbiche Literatur", която, неизвѣстно защо, остава ненапечатана.[2]) Като дава тукъ една доста длъжка извадка отъ речената рецензия, таксувана като основателна и духовита, и като захваля автора ѝ за прѣводитѣ му, извършени „съ ясенъ езикъ, вглеждане и проникваща сила", той обажда, че „никога не прѣдставалъ да се запознава, макаръ и чрѣзъ прѣводи, съ пѣснитѣ, създадени на сръбски диалекти", и прѣпоръчва настоятелно да се изучава сръбски езикъ, макаръ само и заради неговитѣ стихове.[3]) Високата оцѣнка на послѣднитѣ се длъжи на дълбокото убѣждение на Гьоте, намѣрило изразъ въ идеята за една Weltliterattur, че поетическиятъ талантъ се проявява съ еднаква мощь и у най-напрѣднали народи, както и у първобитни племена, останали безъ всѣка писменость, и че нашъ дългъ е да разберемъ отблизо този талантъ, тази „едничка чиста поезия, която не е собственость нито на масата, нито на благородното съсловие, нито на царя, нито на селянина".[4]) Въ статията си отъ 1825 г., „Serbische Lieder", той характеризува обстойно тѣзи пѣсни откъмъ народностни черти, потекло и естетическо значение, за да захвали пакъ Грима, който овладѣлъ сръбския езикъ съ ловкостьта на единъ езиковъ майсторъ,[5]) и да вмъкне това наблюдение, което ни интересува по-специално: „Най-старитѣ [сръбски епически пѣсни] се отличаватъ, при една вече значителна култура, съ суевѣрно-варварски мирогледъ; тамъ срѣщаме човѣшка жертва, и то отъ най-противно естество. Една млада жена бива зазидана, каквото да се изгради крѣпостьта Скутари, и това сочи толкова по-сурово, че инакъ на Изтокъ се знае само взиждане на осветени образи въ основата на крѣпости, подобно на талисмани въ тайно държани мѣста, за да се осигури неодолимостьта на такива сгради за защита".[6])

И въ разговоритѣ си съ Екермана отъ това врѣме Гьоте не пропуска да се изкаже върху новооткрититѣ пѣсни, що будятъ въ такава

---

[1]) Serbische Lieder (1825 г.) Статията е печатана въ Ueber Kunst und Alterthum, т. V, кн. 2, 36 нт.

[2]) Вж. сега текста ѝ въ ваймарското пълно издание (на великата херцогиня София), Goethes Werke, 41 Bd., II Abth., 1903, 463 нт.

[3]) „Mir . . . muss angelegen sein, eine Sprache, die uns nun durch Grammatik, Lexikon und so viele Mustergedichte zugänglich geworden, dringender zu empfehlen".

[4]) Кратка рецензия за сръбскитѣ пѣсни въ прѣвода на Talvj, ч. II, и на двѣ други национални сбирки, въ Ueber Kunst und Altertum, т. V, кн. 3 (1826), 190.

[5]) „Mit der Gewandtheit eines Sprachgewaltigen". — Гримъ се придържа „сериозно и строго въ оригинала" и спор. статията на Гьоте върху сръбскитѣ пѣсни отъ 1827 г., въ Ueber Kunst und Altertum, т. VI, кн. 1, гдѣто отново е изказана надеждата, че „съкровищата на сръбската литература ще станатъ бързо общонѣмско достояние". Сравнявайки по-нат. сръбската народна лирика съ французката на Беранже, Гьоте се удивлява, гдѣто „единъ полусуровъ народъ се спосрѣща съ най-изправсания", тъкмо въ областьта на най-леката пѣсень, — „чрѣзъ което ние пакъ се убѣждаваме, че има една обща свѣтовна поезия (allgemeine Weltpoesie), която се проявява споредъ обстоятелствата; нито съдържание нито форма не се прѣдаватъ по традиция, и гдѣто надзърне слънцето, тамъ непрѣмѣнно може да се очаква появата ѝ".

[6]) Ueber Kunst und Altertum, т. V, кн. 2 (1825), 142 нт.

висока мѣра възхищението му. Подъ дата 18 януари 1825 год. младиятъ секретарь на поета съобщава, какъ били прочетени резюмета отъ мотивитѣ на отдѣлнитѣ пѣсни, при което се произнасятъ и знаменателнитѣ думи: „Стихотворенията сѫ чудни! Има между тѣхъ нѣкои, които могатъ да се поставятъ наравно съ Пѣсень на пѣснитѣ, и това ще рече много.“ Какво харесва въ тая народна лирика толкова на единъ опитенъ критикъ и единъ несравнимъ художникъ? Това е донѣкждѣ формата, вжтрѣшната форма, съ всичко недоизказано, недоразвито, което кара читателя да се вживѣва бързо въ образитѣ и да допълня съ собственото си въображение възможноститѣ за развитие на случката.[1]) Но това сѫ прѣди всичко мотивитѣ, съ всичката имъ правда на чувствата и на ситуациитѣ, изказана тъкмо по единъ новъ, оригинално-наивенъ начинъ. Има поети-дилетанти, които си въобразяватъ, че главното въ поезията е чисто техническото, и щомъ то се прѣодолѣе, може да се пишатъ до насита словсъчинения; ала доколко „истинската сила и въздѣйствието на едно стихотворение се крие въ ситуацията, въ мотивитѣ,“ това никой не подозира, мисли Гьоте. „И на това основание се правятъ хиляди стихотворения, гдѣто мотивътъ е нула и гдѣто чрѣзъ настроения и звучни стихове се загатва ужъ за нѣкакъвъ животъ.“[2]) Сръбскитѣ народни пѣсни могатъ тъкмо затова да дѣйствуватъ върху читателя, дори като се съобщи само голиятъ фактъ на събитието, че въ тѣхъ има такова съдържание, има животъ, и то животъ, който ни подсѣща за собствени, лични прѣживѣвания. „Голѣмото значение на самитѣ мотиви, което никой не иска да разбере,“ изтъква Гьоте и при народната пѣсень най-настойчиво. И че тѣзи мотиви се спосрѣщатъ съ подобни у другитѣ народи, у културнитѣ, това свидѣтелствува какъ животътъ тече навредъ еднакво, колкото се отнася до основнитѣ чувства и положения, така че нищо по-погрѣшно отъ обяснението, което вижда при сходството винаги заемане и влияние. Като че ли творчеството не върви „отъ живота къмъ поезията,“ а отъ „книгата къмъ поезията!“ Общочовѣшкото на сръбската народна пѣсень, както то е постигнато по независимъ пжть и по оригиналенъ начинъ, възбужда затова интереса ни прѣди всичко.

Нито самъ Гьоте, нито нѣкой другъ нѣмски поетъ отъ школата, която особено се интересува за народната пѣсень въ чужбина, не прави художествена употрѣба отъ новооткрититѣ епически и лирически мотиви въ сборника на Караджича. Макаръ тѣзи поети да използуватъ изкуството на народния пѣвецъ за нѣкои отъ собственитѣ си стихове, усвоявайки онова просто изображение и мелодическитѣ ресурси на живата, естествена рѣчь, както ги откриваше и сочеше за примѣръ още Хердеръ, обогатяването на темитѣ става главно подъ влияние на западната народна пѣсень или на литературата у далечнитѣ източни народи, гдѣто екзотичното дразнѣше по-силно въображението на поетитѣ, жадни за

[1]) Срв. Eckermann, Gespräche mit Goethe, подъ 29 януари 1825 год.
[2]) Срв. Eckermann, ц. с., подъ 18 януари 1825 г.

нови вдъхновения. Единъ Хайне напр., у когото романтиката намѣри най-голѣмия си майсторъ на вживѣване въ свѣта на приказничното и на баладното, знае прѣкрасно фолклорния материалъ, отъ който нивне сръбската пѣсень за Шкодра, ала не се чувствува увлѣченъ да го вреди въ кржга на своитѣ поетически сънища и го поменува само пжтемъ, въ една съвсѣмъ друга свръзка. Говорейки веднъжъ за причинитѣ, които каратъ нѣкои негови съврѣменници-поети да обръщатъ погледъ къмъ срѣднитѣ вѣкове и да се опитватъ да ги възсъздаватъ или възвърнатъ, той сочи умразата къмъ царуващия егоизъмъ, къмъ култа на паритѣ, който билъ поробилъ напълно умоветѣ и прѣсушилъ сърдцата. Симптоматиченъ за тази съврѣменна обществена язва се явявалъ обичаятъ да се турятъ подъ основния камъкъ на едно ново здание нѣколко монети или всѣкакви видове пари. Така ли е било нѣкога? Хайне отговаря, обяснявайки по своему: „Въ срѣднитѣ вѣкове владѣе между народа възгледътъ: за да се въздигне едно здание, трѣбва да се заколи нѣщо живо и върху кръвьта му да се положи основниятъ камъкъ; чрѣзъ това зданието става крѣпко и се задържа непоколебимо. Дали староезическото диво суевѣрие, че милостьта на боговетѣ се спечелва чрѣзъ кръвна жертва, или кривото тълкуване на християнското учение за примирение създава тоя възгледъ за чудотворната сила на кръвьта: всѣкакъ, той владѣе тогава, и въ пѣсни и саги живѣе страшната вѣсть, какъ биватъ заклани дѣца или животни, за да се закрѣпятъ съ тѣхната кръвъ голѣми постройки. День-днешенъ човѣчеството е станало по-разумно; ние не вѣрваме вече въ чудната сила на кръвьта, била тя кръвь на единъ благородникъ или на единъ богъ, и тълпата вѣрва само въ паритѣ. Дали днешната религия се състои въ опаричването на бога (Geldwerdung Gottes) или въ обоготворяването (Gottwerdung) на паритѣ? Всѣкакъ, хората вѣрватъ само въ паритѣ... паритѣ сж начало и край на всичкитѣ имъ дѣла; и ако градятъ едно здание, тѣ иматъ голѣма грижа, да турятъ подъ основния камъкъ нѣколко монети, или кутийка съ всѣкакви видове пари.“[1])

Едва въ по-ново врѣме на нѣмски се появиха двѣ поетически работи, една поема[2]) и една трагедия,[3]) гдѣто сюжетътъ е почерпанъ направо отъ народнитѣ пѣсни за вградена невѣста, и то отъ ромънската версия. Но за тѣзи работи не е необходимо да се говори тукъ, и азъ ще мина направо къмъ ония български произведения, които показватъ допирни точки съ пѣсеньта за майсторъ Манолъ. Такива има нѣколко; двѣ отъ тѣхъ сж дори дѣло на добрѣ познати наши писатели, и това показва, колко живъ е билъ интересътъ въ литературата ни къмъ тая наистина бѣлѣжита балада.

Отъ двѣ становища художественитѣ обработки на мотива привличатъ вниманието на изслѣдвателя: послѣдниятъ може да търси тамъ документи на фолклора, да слѣди какво градиво отъ областьта на парод-

[1]) H. Heine, Die romantische Schule (1835), III Buch, § IV.
[2]) A. Forstenheim, Manoli, rumänische Volkssage. Wien 1884.
[3]) Carmen Sylva, Meister Manole. Bonn 1891.

ната поезия и на народната вѣра е използувано за по-високи поетически цѣли; или пъкъ той може да изучи, какъ авторътъ обогатява и вглъбява единъ заетъ мотивъ, една позната традиция, изхождайки отъ мирогледъ и поетическа концепция, що сѫ негово лично достояние. Тѣзи двѣ становища не се изключватъ взаимно: наопаки, тѣ биха се допълняли добрѣ всѣкога, когато се касае да разберемъ отношението между лично и колективно творчество, да доловимъ възможноститѣ за ново оживѣване и ново осмисляне на завѣщанитѣ у народа мотиви, които културниятъ поетъ би схваналъ като удобенъ съсѫдъ за по-субективни разбирания. Извѣстна индивидуална нота, извѣстна отсѣнка на лично прѣживѣване личи вече въ обработкитѣ на пѣсень и прѣдание у народа: такива случаи при българската балада отбѣлѣзахме вече. Но докато у народния пѣвецъ, билъ той и най-еманципираниятъ, основата на стилъ и мирогледъ е дадена все пакъ отъ вкусъ и понятия на срѣдата, и той не излиза никога съвсѣмъ извънъ рамкитѣ на битово-поетическата старина, при образования авторъ зависимостьта отъ завѣщаната фабула, съ всичкитѣ ѝ външни и вѫтрѣшни свойства, може да бѫде често само материална или само частична, епизодична, така щото за него се открива широкъ просторъ за най-своеобразно разработване и тълкуване на отправната ядка. Разбира се, мѣродавенъ тукъ е талантътъ на поета, и нищо не отличава тъй много напр. двѣ едноврѣменни поетически нѣща, никнали отъ еднакви мотиви на народната пѣсень, както употрѣбата, която правятъ отъ суровия материалъ коренно разнороднитѣ поетически натури, откърмени при това отъ една и сѫща първоначална срѣда. Поучителни и ярки примѣри за това ни даватъ Цани Гинчовъ и стариятъ Славейковъ, използували сродно вещество отъ народната поезия въ началото на 70-тѣ години.

II

Цани Гинчовъ е авторъ на баладата Двѣ тополи, излѣзла отпечатана въ 1872 г.[1] Като нейно мото служи народната пословица „страха има четири очи“ и собствената мѫдрость на автора: „Страха и суевѣріето сѫ два най-голѣми непріятели на человѣчеството. Сѣкій трѣба да си труди да гы извади изъ главѫ си. На това ще му бѫде помощница истинната наука“. Наука самъ авторътъ не прави, но затова пъкъ поезията му вади на показъ двѣ жертви на суевѣрието, за да допринесе така къмъ желаната просвѣта на читателя. Доколко баладата е проникната отъ мисъльта да се влияе върху нравитѣ и ума на простия българинъ, за да се прокаждатъ опаснитѣ прѣдразсѫдъци, крѣпени отъ народното суевѣрие, личи и отъ освѣтлението, което поетътъ дава на събитията; защото ако въ народнитѣ пѣсни и прѣдания, отъ които

[1] Пълно заглавие: Двѣ тополи или Неожидана срѣща. Баллада. Наиисана отъ Ц. Гинчова — Шкипърнева. Издава П. И. Недѣлковичъ. Цариградъ. Въ печатницѫта на В. Македонскѫ. 1872, 112 стр.

той се ползува, се говори наистина за измѣрване и взиждане па сѣнката, у него това става само въ въображението на героя, който тълкува болестьта си (добита твърдѣ естествено) като послѣдица отъ страшния обичай. Мотото на баладата изказва въ кжса формула дидактическата идея, що трѣбва да изведатъ отъ прочита всички неуки; то насочва отъ напрѣжъ вниманието въ опрѣдѣлена посока, при което самъ авторътъ не пропуска случай да изтъкне нататъкъ въ стиховетѣ, че макаръ нийдѣ въ дѣйствителность измѣрване и взиждане на сѣнката да нѣма, все пакъ се изстрадва една една голѣма скръбь и се покосяватъ рано два млади живота.

Баладата на Гинчова има твърдѣ своеобразна композиция. Тя се състои отъ единъ разказъ въ проза, загатнатъ съ второто заглавие на съчинението („Неожидана срѣща"), и отъ сжщинската балада, написана въ стихове, която е вмъкната само като епизодъ въ разказа. Прозата е външната рамка на стиховетѣ; тя не показва никакво вжтрѣшно, органическо отношение къмъ тѣхъ, и въ това тя напомня сборницитѣ отъ приказки на източнитѣ народи, гдѣто една басня или една нувела служи само като удобна нишка за нанизването на множество самостойни разкази, лишени отъ каква и да е общность. Разликата между Панчатантра напр. и нашата повѣсть е само тая, че докато въ индийскитѣ „петь книги" сж вмъкнати десетки бочни приказки и басни, въ българската „балада" има само единъ единственъ епизодъ, като отклонение отъ главния мотивъ. Но докато въ анонимния старъ сборникъ има извѣстна художествена разпоредба, понеже рамковиятъ разказъ се подлава слѣдъ всѣко прѣкжсване и понеже вмъкнатитѣ самостойни разкази служатъ като сериозни доводи за основната фабула, дѣто два шакала спорятъ и се защищаватъ съ примѣри отъ приказничната съкровищница, въ произведението на Гинчова стихове и проза сж свързани съвсѣмъ хлабово, безъ всѣка вжтрѣшна необходимость. Прозата разказва, именно за единъ конникъ отъ Троянско, който прѣзъ 1858 г. взима пжтя къмъ Търново, за да търси братята си, загубени по врѣме на Кримската война. Въ дльжко описание Гинчовъ разкрива хубоститѣ на българската природа прѣзъ м. май, за да устрои слѣдъ това срѣща между конника и единъ старецъ, който сжщо загубилъ чадата си, та разбира болката на пжтника, и да мине послѣ къмъ едно видѣние, което неочаквано се явява прѣдъ героя, когато той се кани да почука нощѣ на вратата на една воденица. Свършило видѣнието своя разказъ — и това сж тъкмо стиховетѣ на баладата — конникътъ продължава пжтя си и въ нощьта срѣща другъ конникъ, Но, о чудо! Това е тъкмо единъ отъ търсенитѣ му братя, и двамата, при тая тъй „неожидана" срѣща, се хвърлятъ единъ другиму въ прегрждкитѣ. Въ тая малка повѣсть, намѣрила такъвъ случаенъ край, е вмъкната цѣлата оная поема, кръстена „балада" и вложена въ устата на видѣнието. Щомъ, именно, конникътъ се наканилъ да почука на воденичнитѣ врата, изведнъжъ съзрѣлъ подъ двѣтѣ високи и клонати дървета, що на мѣсечината взелъ за върби или

брѣстове, „единъ чилякъ облѣченъ въ бѣли дълги дрѣхи съ разплетени коси". Оказало се, обаче, че има прѣдъ себе си сѣнището на една мома. И когато несъзнателно той я попитва, отъ гдѣ тече рѣчицата, за да попита послѣ кѫдѣ е пѫтьтъ му, загубениятъ пѫть, тя го накарва да пусне коня си и да изслуша разказа й „за сичко и за тѣзи двѣ голѣми и високи дървета, отъ дѣ сѫ ся зели тука". Момата говори, обаче, въ стихове, въ четиристѫпни и тристѫпни хореи, и говори твърдѣ много — за да забави съ часове конника, що бърза. Когато тя свършва, конникътъ поглежда да види, гдѣ е коня му, обрѫща се послѣ и къмъ нея — ала невижда вече нищо, тя била изчезнала. „Подирѣ той ся съзря въ голѣмитѣ дървета и видѣ чи тѣ были наистена Двѣ Тополи, на които сребърнитѣ пръстати листа треперяхѫ отъ вечерника и си шумѣха."

Баладата се отнася тъкмо до интересната история на тѣзи двѣ тополи, за които поменава на край „момата съ разплетенитѣ коси". Отъ стр. 23 до стр. 110 (слѣдъ това идатъ всичко двѣ страници проза), въ 53 пумерованн кѫса, таинственото „видѣние" излага сѫдбата на двама млади, на Дешка дѣдо Димова и на Ненчо дюлгеринъ, закопани единъ до другъ и съединени слѣдъ смъртьта си чрѣзъ изникналитѣ отъ гробоветѣ имъ двѣ тополи. Фабулата е въ най-общи линии такава.

Селото, разположено край потока Песчанъ, около Лѣсковецъ и Търново, — сега на мѣстото му е само пустиня, — рѣшава да се направи каменъ мостъ и спазарява майсторъ Добри, заедно съ десеть калфи и много шегърти. Мостътъ се гради мѣсеци, и всѣка кѫща праща по редъ обѣдъ и вечеря за работницитѣ. Първа праща кѫщата на дѣдо Дима; носятъ обѣда калина Дешка и буля й Неда. Още отъ първа срѣща момата подгаря единъ момъкъ: Ненчо захваща да копнѣе за Дешка. Кога дохожда недѣля, момъкътъ отива на госте у дѣдо Димо; посрѣща го момата, цѣла развълнувана; на изпращане тя му дава китка босилекъ. Кога дохожда втори пѫть редъ на дѣда Дима за храна, Дешка и буля й заваритъ Ненча боленъ. Прѣнасятъ го въ село, у дѣдо Златеви, и тукъ двамата млади тайно размѣнятъ пръстенитѣ си. Слѣдъ оздравяването, и кога мостътъ е вече довършенъ, Ненчо си отива, за да дойде пакъ слѣдъ жетва въ селото на Дешка. Става сега годежътъ прѣдъ всички. Но тъкмо кога се готвятъ за сватба, Ненчо, що болѣе и крѣе отдавна, пада на легло и умира; Дешка издъхва тутакси надъ трупа му. „Що за сватба бѣ стъкмено, на смърть се раздаде". Заравятъ ги единъ до другъ, за да шепнатъ и днесь за тѣхъ листетѣ на двѣтѣ тополи.

Да говоримъ за композиция и за изображение въ тази балада би значило да доказваме безъ нужда, че авторътъ не е никакъвъ художникъ, макаръ да има у него слаби наченки отъ поетически усѣтъ. Вече уморителната разтегнатость на изложението и безгрижното и лесно стихоплетство, гдѣто нѣма ни слѣда отъ истинска метрика, правятъ отъ произведението една литературна недомислица. Баладата е въ дѣйствителность

прѣдълга поема изъ народния животъ, покварена — къмъ всичко друго — отъ даскалската тенденция да се просвѣщава. Лишенъ еднакво и отъ сигурния инстинктъ на народния пѣвецъ, който съумѣва да даде, съ срѣдствата на конвенционалната техника, нѣщо издържано и наивно-плѣнително, и отъ индивидуалната самобитность на образования поетъ, когато той прѣвръща единъ заетъ мотивъ въ свой косвенъ опитъ, обработенъ по задоволителенъ начинъ, Гинчовъ изпада постоянно въ баналенъ и безличенъ епически тонъ, за да не различава сѫществено отъ случайно и да разправя всичко съ еднаква изчерпателность. Той ни се явява така като прѣдставитель на слабограмотната интелигенция на своето врѣме, толкова чужда на простата народна пѣсень, колкото и на високото поетическо изкуство. За негово оправдание би трѣбвало да припомнимъ, че Двѣ Тополи идатъ въ извѣстенъ смисълъ на смѣна на единъ Горски Пѫтникъ отъ Раковски, гдѣто нѣма и толкова поетическо настроение, колкото отроня въ душата сантименталната повѣсть на Гинчова. И ако Раковски не отбира абсолютно нищо отъ развитие на една фабула, пише на невъзможенъ изкуственъ езикъ и римува съ най-комичната безпомощность на свѣта, Гинчовъ все пакъ успѣва да даде нѣкакво подобие на цѣлость и постепенность въ обработката на мотива, има — особено въ прозата си — що-годѣ естественъ стилъ и нѣколко живо доловени образи, и не дращи ухото ни съ осакатени словесни форми, макаръ да е до нѣмай-кѫдѣ първобитенъ въ художественитѣ си разбирания, които му позволяватъ да кове и нижe стиховетѣ си съ непридирчивата самоувѣреность на отчаянитѣ дилетанти.

Фолклористътъ и битописецътъ не ще отминатъ, обаче поемата, безъ да ѝ признаятъ извѣстно значение на документъ. Авторътъ ѝ, познатъ като ревностенъ събирачъ на народнопоетически материали, се вглежда съ любовь въ патриархалнитѣ нрави на българина и се мѫчи да ни прѣдаде тѣхната картина, гледана прѣзъ очилата на романтическото възхищение. Критиката на отживѣлитѣ и врѣдни суевѣрия върви рѫка подъ рѫка съ възторга отъ всичко поетично и мило въ бита на простия селянинъ, и ако едната главна цѣль на писателя е да учи чрѣзъ примѣри, другата е да вдъхне обичь къмъ добритѣ нрави, завѣщани отъ старината. Именно защото иска да вмъкне въ историята на двѣ сърдца доста жанрови картини отъ труда и радоститѣ въ нашето село, баладата се прѣвръща въ лироепическа поема съ етнографска подлога. Авторътъ ни води по редъ на трапеза, на хоро, на жетва, на виноберма, описва подробно и нѣкои идилични сцени (напр. замечтаната Дешка въ градината), и т. н. Доста добрѣ е застѫпенъ и фолклорътъ: навеждатъ се нѣколко лирически пѣсни (стр. 21, 45, 77, 98, 105), говори се за злокобни сънища и срѣщи и за цѣрене отъ уроки, споменуватъ се самодивски върби, и пр. Но авторътъ се отнася критически къмъ народнитѣ суевѣрия, и взиждането специално спада за него явно къмъ мита, а не къмъ дѣйствителностьта.

Това взиждане се поменува на нѣколко пѫти. Най-напрѣдъ, кога захващатъ работа слѣдъ дохаждането на Дешка, работящитѣ си шепнатъ за стария майсторъ (стр. 30):

Господь знае кой й усжденъ
За вардачъ на моста.
Той ще изяде кого да е,
Пущина да остане . . .
Той с'аршина като ходи,
Какъ ще забѣлѣжишь?

Послѣ, кога Ненчо да се разболѣе (навѣрно отъ нощна простуда, като лѣга потенъ, безъ да се завие, — както обясняватъ старитѣ, отъ гледище на автора, стр. 73, 83), има такъвъ „зълъ сънъ" (стр. 55):

. . . Добри станалъ
Гологлавъ и разрошанъ . . .
Махна с'ржкж и въздѫхна,
Чи въ пазвѫ си бръкна,
Скрьцнѫ съ зѫби и измѫкна
Козлиняна вървѫ.
Побаѭ ѭ подухѫ . . .
Кѫдѣ меня тръгна . . .
Примѣри мя до три пѫтя
С'козлѣнатѫ вървѫ.
И заднишкомъ ся отстѫпа . . .

Бълнувайки цѣла нощь, Ненчо вижда още на сънь, да го хапе люта змия и да се мѣрка отпрѣдѣ му мъртвешко носило (стр. 56); а Дешка, която му носи обѣдъ, се бие прѣзъ нощьта, въ съня си, съ черно бѣсно куче, вози се въ черна осмолена ладия, дави се (стр. 50, 51); по пѫтя пъкъ тя има „зла срѣща", — вижда поддойникъ и двѣ циганки, — и затова веднага плюе въ пазва и размѣня чехли, „дано злото се разгони" (стр. 58). Ненчо е дълбоко убѣденъ, че е жертва на майстора, „тогозъ кръвопія" (стр. 89); умирайки, той казва (стр. 109):

Изеди мя, меня, Добри:
Моста мя прибира

А всички по-рано треперятъ да не бѫдатъ взидани, колчемъ майсторътъ мѣри съ око строежа, навежда се да работи, или изтърва аршина си (стр. 62, 68):

Добри и той ся заглѣдва,
Аршина истърва,
Да го земни си навежда,
А Дешка ся сепва.
Тя помысли а чи Добри,
Сѣнката й мѣри,
И захвана да трепери
Както листъ отъ вѣтри . . .
. . . .
Наведе ся (Добри), заработи
Никой го не вижда
А момцитѣ помыслихѫ:
Чи мѣрки зазижда . . .

Тая оживѣла вѣра въ магията на майстора е важенъ двигатель на дѣйствието, и когато наистина умиратъ двамата млади, за всички е ясно, че тѣ сѫ станали таласъмъ на моста. „Народа и до днесъ разказва различни суевѣрни чудеса за тоя мостъ, около него, ужъ, често виждалъ различни образи“ (стр. 111). Ала поетътъ не остава при тая послѣдната прѣдстава, и, използувайки другъ единъ мотивъ на българската народна поезия, „раздѣленитѣ прижив ѣ влюбени се съединяватъ слѣдъ смъртьта си,“[1]) вмъква на края епизода за двѣтѣ тополи надъ гробоветѣ (който, пѫтемъ казано, се срѣща използуванъ още въ поемата Стоянъ и Рада на Н. Геровъ отъ 1845 г., гдѣто отъ гробоветѣ на влюбенитѣ изникватъ двѣ „высоки кичести дрьвета и си сж сплели врьхове.“) Листете на дърветата си думатъ „другъ другиму“ (стр. 110):

Ненчо и Дешка ни можахъ
Живи да сѫ имѫтъ,
Нъ тѣхнитѣ Двѣ Тополи
День и нощь си шепнѫть . . .

И тъй: Гинчовъ излиза отъ повѣрия и пѣсни за вграждане въ мостъ, които използува свободно за една оригинална фабула. Центърътъ на тежестьта е отмѣстенъ отъ драмата за вграждане къмъ любовната история, и то така, че ролята на булята, прѣвърната въ второстепенно лице, се заема отъ момата, нейна калина, а взиданъ се мни момъкътъ-дюлгеринъ, годеникъ на момата. И макаръ като цѣло „баладата“ да свидѣтелствува за прѣдчувствие на опрѣдѣленъ поетически замисълъ, като художествено изпълнение тя е тъй слаба, щото едничко историческото ѝ мѣсто и етнографската ѝ страна могатъ да създаватъ извѣстенъ интересъ къмъ нея.

Съвсѣмъ другояче стоимъ ние прѣдъ Изворътъ на Бѣлоногата отъ Славейкова. Излѣзла въ 1873 г.,[2]) само една година слѣдъ баладата на Гинчова, тая идилия и днесъ се врежда между сравнително подобритѣ образци на вида въ нашата поезия, за да ни покаже, до каква висота е способенъ да се възмогне истинскиятъ талантъ дори при твърдѣ първобитни литературни и обществени условия. Славейковъ ще е зналъ непрѣмѣнно за Гинчовата балада: нали тя е редена въ печатницата на вѣстника му Македония. И може-би тъкмо несполучливото това произведение го е подсѣтило да опита собственитѣ си сили въ сѫщата посока. Всѣкакъ, по-рано Славейковъ не е писалъ ни една идилия-балада, при това първата му работа отъ тоя родъ сега се досѣга и откъмъ веществo съ съдържанието на Двѣ тополи. И поетически видъ и мотивъ и близость на врѣмето указватъ на възможно влияние отъ Гинчова. Но именно това сходство иде да подчертае дълбоката разлика между роденъ поетъ, за когото се откриватъ далеки възможности, и посрѣдственъ любитель, неспособенъ да прѣкрачи тѣсно тегленитѣ граници.

[1]) Вж. указанията за този скитнишки мотивъ у менъ, СбНУ. XXVII, 63.
[2]) Въ цариградското сп. Читалище. г. III (1873), 996 нт. Срв. и П. Р. Славейковъ, Избрани съчинения, кн. I (1901), 109 нт.

Славейковъ поставя като уводъ къмъ стиховетѣ слѣдната кратка бѣлѣжка: „Помежду Ибипча и Харманлии на пѫтьтъ има една чешма, която се казва Акъ балдъръ чешмеси, за нея живѣе въ народътъ слѣдующето прѣдание.“ И почва самата идилия, съ побългарения надсловъ отъ онова турско название. Значи, и Славейковъ, подобно на Гинчова, локализира и историзира случката, само че тоя пѫть се касае за вграждане въ чешма. Вградена е Гергана, селска мома, въ която е влюбенъ Никола. Тѣхната вѣрна и чиста любовь възбужда завистьта на „черната вѣда,“ и злата имъ участь е рѣшена отъ момента, когато въ потайна доба вѣдата става свидѣтелка на невинната имъ срѣща по мѣсечина. Фолклорниятъ материалъ е твърдѣ бѣденъ, а етнографската живопись е сведена къмъ картината на радоститѣ въ родната селска кѫща, очертани въ най-примамливи багри. Ако у Гинчова трагическиятъ агентъ се прѣдставя отъ суевѣрния страхъ на хероитѣ, у Славейкова той е застѫпенъ отъ едно демонологическо сѫщество, именно отъ една „вѣда,“ която поетътъ заема отъ народното суевѣрие. Вѣда, именно, значи у насъ, по опрѣдѣлението на Н. Герова (който не казва, гдѣ тя е позната) „вѣщица, вѣщерица, бродница, самодива,“ по руски „русалка“ и „вѣдьма.“[1]) Въ Македония, въ гр. Велесъ специално, веда се употрѣбя въ значение на свѣткавица, мълния. Казва се, пословечки: „Да те удри веда отъ яснина“; вѣрва се: „Ламя коа кье удри негдева, коа кье бъсне веда на некоя нива, това место ногу берикьет кье дава.“[2]) Още Раковски, въ своя Горски Пѫтникъ (1857) казва за българския народъ: „Черна гони тя Вѣда.“[3]) Въ единъ прѣгледъ на българската митология П. Р. Славейковъ бѣлѣжи двѣ години по-рано: „Вѣда е като общо название на сички невидимы и тайны силы които суевѣрието е опазило и ся употрѣблява вмѣсто призракъ (вѣда не вѣдьма ли)?“[4]) Сърбитѣ казватъ вмѣсто вампиръ и „вjедогоња“ (или „jедогоња“), мисленъ като якъ и пакостенъ духъ.[5]) Връзката, етимологична и вещна, между рус. вѣдьма, бълг. вѣщица и вѣда и сръбската вjедогоња, едвали е съмнителна. Тя ни води по-нат. и къмъ староческ. vědа, новочес. věstec, пророкъ.[6]) Каква основна прѣдстава лежи тамъ, показва коренътъ вѣд—, стб. вѣдѣти, scire, отъ гдѣто и новобълг. „вѣщъ“, т. е. „вѣждъ“.[7]) Всѣкакъ, у Славейкова вѣдата влиза въ ролята си на зълъ духъ, тя е подслушала, завидѣла и метнала на зло око младитѣ. Но какъ тя туря въ изпълнение плана си да ги погуби, не е казано, и изобщо вѣдата не е обрисувана съ черти, въ които би получилъ образътъ й, споредъ въображението на народа. Тя е поменатa само веднъжъ, наредъ съ змѣйове и самодиви, що летятъ нощѣ, правятъ всѣ-

[1]) Н. Геровъ, Рѣчникъ I, 195.
[2]) Т. Г. Ецовъ, СбНУ. XVI—XVII, 228. Срв. Н. Георговъ, СбНУ. XX, 10.
[3]) Г. Раковски, Горски Пѫтникъ, прѣдговоръ, стр. V.
[4]) П. Р. Славейковъ, Цариградски Вѣстникъ, г. V (1855), № 224.
[5]) В. Караџић, Српски рјечник[2], 260.
[6]) Срв. и Н. Máchal, Nákres slovansk. bájeslovi. Praha 1891, 172 нт.
[7]) Срв. F. Miklosich, Etymol. Wörterbuch der slav. Sprachen. Wien 1886, 390; Н. Геровъ, Рѣчникъ I, 196. 201.

какви пакости на хората и вдъхватъ страхъ у Гергана. Очевидно, Славейковъ излиза отъ едно твърдѣ непълно прѣдание за „извора на бѣлоногата," което той украсява и развива свободно. Доказателство за това прѣдставя, мисля, самата му идилия, доколкото тя нѣма по-строго единство на фабулата и нѣкакъ изкуствено скача отъ разказъ за срѣщата на Гергана съ везиря къмъ завършека за вграждането.

Идилията се разпада на двѣ твърдѣ неравни части. Въ първата имаме късъ уводъ за любовьта на Гергана и на Никола, описание на раздѣлата имъ слѣдъ седѣнка и дългъ разговоръ между везиря, харесалъ Гергана и пожелалъ да я вземе, и упоритата въ своята обичь къмъ роденъ кѫтъ и първо либе Гергана; въ втората, съвсѣмъ неподготвено — и сѣкашъ като послѣдица отъ заканата на вѣдата — се разказва бързо за взиждане на сѣнката и за смъртьта на Гергана, послѣ за изчезването на Никола, който се вѣстява нощѣ съ цафарата си на чешмата, редомъ съ Гергана, що преде на мѣсечина. Славейковъ усвоява темпото и стила на народнитѣ балади, пише въ бѣли стихове съ размѣръ 5 + 3, служи си съ постоянни епитети и типични сравнения, оставя недоразвити контуритѣ на образитѣ; ала, въ замѣна, не стои ни най-малко подъ пълната власть на шаблонния канонъ на народния пѣвецъ и проявява твърдѣ рѣзко своя особенъ художнически и човѣшки натюрелъ. Така, твърдѣ характеренъ за композиционния му усѣтъ се явява запѣвътъ:

Видишъ ли долу въ полето,
Гдѣт'сѫ мержѣятъ, чернѣятъ
Дестина дървя върбови?
Тамъ било село Бисерча,
Въ стари години отколѣ;
Тамъ се родила, живѣла
Мамина мила Гергана.

Очертана по той начинъ мѣстната и историческа рамка на събитието — съ една приказнична перспектива, тъй подходна за баладата отъ народния животъ — поетътъ дава по-нататъкъ стегната обща характеристика на влюбенитѣ, държана въ свѣтлосѣнки на народната пѣсень, и загатва, чрѣзъ щастливо избранъ дисонансъ всрѣдъ всичкото спокойствие на ландшафта и на душитѣ, за една печална развръзка. Нощната сцена на шепотъ между двѣтѣ отдадени едно на друго сърдца се смѣня съ утрото на Гергана: ранно омиване, молитва прѣдъ иконата, набиране росна китка и — на изворъ съ кобилица. Сега иде неочакваното: намѣсто Никола, на извора тя сваря везиръ съ войска и съ бѣли чадъри. Везирътъ вижда момата (— „Гергана вода налива, бѣли си крака измива" е вмѣстено навѣрно съ огледъ къмъ етиологическата легенда за чешмата; тая натуралистическа черта би била изхвърлена отъ Славейкова, ако не служеше да обясни името „Акъ-балдъръ"), „и отъ сърдце я поревналъ". Напразни сѫ всичкитѣ му увѣщания и обѣщания, за да я склони и заведе въ Стамболъ, въ своитѣ сараи; не помагатъ и заплахи. Момата е свикнала съ мѣстото, гдѣто е порасла, тя не може да се откѫсне

отъ „старъ бащица" и „мила майка", ней се свиди „мала градинка", и надъ всички съблазни за охоленъ животъ въ чуждия край, между чужди хора, тя поставя особено вѣра и клетва прѣдъ Никола, да му бѫде „първо вѣнчило". Смаянъ отъ този героизъмъ на беззащитната мома и отъ тая нѣжна привързаность къмъ идиличната простота, везирьтъ отпуска Гергана, като я дарява богато, и послѣ, „за поменъ", порѫчва — „изворътъ чешма да стане".

Съ това историята сочи, външно взето, завършена, толкова повече, че не ѝ липсува една висока точка и едно драматическо напрѣжение. Ала вмѣсто очаквания край — увѣнчаната съ тържество любовна вѣрность — поетътъ увежда (все едно, по стѫпкитѣ на народното прѣдание или по свой личенъ изборъ) една трагическа развръзка, загатната въ самото начало. Отмъщението на вѣдата не се изразява, както би се помислило прибързано, въ опасния инцидентъ съ везиря, а въ нѣщо съвсѣмъ друго. Когато дюлгеритѣ градятъ оная чешма,

Въ село се дума разчуло,
Че сѫ Гергана вградили.
Истина било, тъй стана.

Момата врѣе и вѣхне, и, прѣди година да сключи, умира, безъ да види помощь отъ врачки. Никола, вѣренъ другарь и въ болестьта ѝ, не се връща отъ гробището дома си, а се загубва. Никой нищо не знае за него —

Счува се само дълбоко,
Цафарата му тъмната,
Тѫжно да свири и тътне, —
Кога се вѣсти Гергана,
Тамъ на чешмата седнала,
На мѣсечинка да преде.

Нищо не говори толкова въ полза на Славейкова, като пръвъ истински поетъ между писателитѣ на своята епоха, както тъкмо тоя завършекъ, гдѣто виждането на двамата раздѣлени приживѣ е дадено въ такъвъ оригиналенъ и внушителенъ образъ, подсказанъ отъ народния битъ. И дори да отговаря тоя образъ на дѣйствителното прѣдание, заслуга на Славейкова остава — като мѣрило за художника у него — изразътъ. Пропитъ отъ тънко елегично настроение и съ такава непринудена простота, този изразъ свѣдочи за словесно майсторство и за искреность на вживѣването, които сѫ нѣщо изключително за 70-тѣ години въ България. Самиятъ изборъ на сюжета, — сѣкашъ поетическа вариация къмъ картината „Mein Nest ist das Best" на Лудвигъ Рихтера (нѣмскиятъ романтикъ, който влага такава задушевность въ третирането на сцени отъ тихото щастие на проститѣ души, селяни или дѣца, тъй близки до природата), — вече този изборъ ни разкрива не само дълбока носталгия за хоризонтитѣ на родината и за патриархалнитѣ нрави на бащинъ край (нея иматъ и други съврѣменници на Славейкова: Раковски напр., който обаче, патетическа натура, не е властенъ да намѣри правилно сътношение между чувство и словесна форма), но и здравъ усѣтъ за единъ отъ най-чиститѣ извори на поезията: свѣтътъ на дѣтскитѣ спо-

мени и на живота, посветенъ на трудъ въ полето, както го знае нашето село. И най-културниятъ читатель не се чужди въ душата си на тия идилични, леко идеализирани картини и прѣживѣвания, изгубени сѣкашъ въ едно далечно минало, и у всѣкого намира дълбокъ отекъ жалната въздишка на Гергана, кога ѝ се обѣщаватъ дворци, робини и спокойно бездѣлие:

Нѣма тамъ, аго, по вази,
Нѣма тамъ стѣни таквизи
Зимѣ със здравецъ обрасли,
Лѣтѣ със сива лиляка . . .

Нѣщо по-способно да раздвижва въображението и тънкитѣ фибри на сърдцето навѣрно не се отбѣлѣзва въ литературата ни отъ това врѣме, ако не броимъ извѣстни нѣща на Ботева, държани въ по-другъ стилъ и съ по-други основни настроения, особено баладата му Хаджи Димитъръ отъ 1873 година.

Че Славейковъ ще е ималъ на умъ при тая идилия произведението на Гинчова, наклоненъ съмъ да допускамъ и по това, гдѣто малко по-късно, къмъ 1875 г., той пише баладата си по народенъ мотивъ Милена,[1]) гдѣто надъ гроба на двама млади

Двѣ се дървета вирѣятъ,
Отъ дѣсно яворъ клонатий,
Отъ лѣво тънка Дафинка . . .
Духа долняка подухва,
Крехки се клони прѣводятъ,
Тънки се вѣйки обгръщатъ . . .
Горкитѣ краткоденнитѣ,
Живи се ненаолюбиха —
Мъртви се милватъ, цалуватъ.

Съвпадежътъ съ Гинчова може да се длъжи и на общия изворъ, народнитѣ пѣсни съ подобенъ край, ала, всѣкакъ, той е интересно свидѣтелство за еднакъвъ вкусъ къмъ този родъ теми у двамата, при което по-старниятъ опитъ е могълъ да подсѣща за новъ такъвъ. Всичко, що липсува на Гинчова като поетъ, който иска да пише въ духа на народнитѣ пѣсни, има го у Славейкова — и на първо мѣсто естественниятъ езикъ. Народностната романтика, насочила избора на Славейкова, е подплатена съ единъ сантименталенъ навѣй, който отразява най-интимни сърдечни трепети и придава особена омая на пѣснитѣ.[2])

[1]) Срв. П. Р. Славейковъ, Избрани съчинения I, 134.

[2]) Идилията на Славейкова е драматизувана — като либрето за операта на Г. Атанасовъ, Гергана — отъ Любомиръ Бобевски (София 1917). У послѣдния самодива маха заканително къмъ Никола и Гергана, кога тѣ си говорятъ въ потайна доба по мѣсечина, а Гергана говори (стр. 23):

Нѣщо ме плаши, Никола,
Нѣкаква сила незнайна . . .
Още ми бучатъ въ ушитѣ
Думитѣ на баба Вела,
Майсторитѣ дѣто въ моста
Булка вградили въ темеля.

Слѣдвайки хронологическия редъ на произведенията съ мотиви отъ дадения кржгъ, на трето мѣсто трѣбва да отбѣлѣжимъ баладата на Петъръ Ивановъ: „Балада или Павле Кьопрюсю на Марица, споредъ народното вѣрование", отъ 1875 г.[3]) Това е упражнение на даскалъ-римосъчинитель, което може да ни интересува само като суровъ фолклоренъ материалъ, понеже то показва много допирни точки съ народнитѣ пѣсни, особено съ варианта отъ Копривщица, подъ № XXIV. Авторътъ версифицира нѣкоя непозната намъ пѣсень, слѣдвайки рабски „народното вѣрование" за оная кюприя, локализирана вече къмъ Марица, а не къмъ Ергене, гдѣто тя наистина стои. Докато въ копривщенската пѣсень майсторътъ се именува Мануилъ, у Иванова той е Павле. Павле работи съ своитѣ момчета „доста врѣме", когато неочаквано една заранъ вижда моста съборенъ. Отчаянъ, той пита другаритѣ си, що да прави, и тогава му отговаря майсторъ Ради:

Този мостъ съсъ таласъминъ
Трѣбва да захванимъ.

Майсторъ Ради прѣдлага още, да кажатъ дюлгеритѣ на женитѣ си (— тукъ Ивановъ се отклонява отъ всички редакции на пѣсеньта), да не дохождатъ на другия день на моста, за да не пострада нѣкоя отъ тѣхъ. Майстори и момци прѣдпазватъ женитѣ си, да не станатъ „жертва страшна черна", само майсторъ Павле отъ „кахъръ" и „душевна болѣжка" забравя да стори това. На зараньта „майсторъ Павловица" приготвя топла пита, накърмя и приспива дѣтето си и притърча на моста. Щомъ я съглежда, нажаленъ и проклинайки раждането си,

Наведе се майсторъ Павле,
Прьстена му падна,
Дяволъ сѣкашъ отъ пръста му
Хайдушки го грабнж.

Павлевица слиза долу, да търси пръстена, и камънитѣ захвърчаватъ върху главата ѝ. Напраздно тя моли за пощада, припомняйки за дѣтето си въ люлката:

Кой ще да го къпи Павле,
Кой ще да го кърми . . .

Мостътъ бива довършенъ. Пѫтницитѣ, минувайки, чуватъ и сега Павлевица, какъ вика посрѣдъ нощь и пита за Павле. „Приказва се още", бѣлѣжи въ проза Ивановъ, че подъ сводътъ капкитѣ дѣто падали биле отъ млѣкото на Павловица, защото оставила дѣте кърмаче".

Когато пъкъ черна котка минала пѫть на Никола, Гергана е вече увѣрена (стр. 24): „Черната котка е показъ — ще се случи нѣщо лошо". Най-послѣ, като умрѣла Гергана, момитѣ си говорятъ (стр. 53):

Казватъ, че кога дюлгери
Тазъ чешма правили,
На Гергана тѣ сѣнката
Въ чешмата вградили!

По тия проби може да се сѫди за цѣлата работа на Бобевски.

[3]) П. Ивановъ, Стихотворения. Цариградъ 1875. 101 нт.

Баладата на Иванова означава голѣмъ скокъ назадъ, слѣдъ идилията на Славейкова; тя се връща къмъ посрѣдственното стихоплетство на Гинчова, безъ да достига и него, тъй като все пакъ у Гинчова има поне слаба писателска жилка и извѣстна оригиналность на замисъла, когато Ивановъ е баналенъ до невъзможность и не влага абсолютно нищо свое въ заетото вещество, — като не броимъ за нѣкаква самобитность и за художествено прѣживѣни рефлексиитѣ върху „незнайно и тайно“ бѫдаще и нетрайностьта на човѣшкото щастие, или картината на „весело и славно“ зидане, и т. н.

III

Трѣбва да изминатъ 25 години, догдѣ се намѣрятъ въ нашата литература нови поклонници на мотива за вграждане. Тоя пѫть имаме най-напрѣдъ една балада, която се осланя прѣко на опрѣдѣлена печатана версия, именно на вар. отъ Разградско (№ XXXVII) — и за която най-добрѣ би било да се не говори нищо. Н. Д. Юрдановъ захваща своя Майсторъ Манолъ,[1]) отъ 1901 г.:

Започналъ ограда Манолъ да гради —
Кале му заръчалъ е царя —
Денѣ го градѣше Манолъ, а нощѣ
Калето се руши, събаря.

Слѣдва съвѣтътъ на пѫтницитѣ, вѣра и клетва на майсторитѣ, кѫщната работа на Тодорка, изневадата на Манолъ (той е нахлупилъ „калпакъ до вѣжди“) и вграждането на невѣстата, която търси отначало пръстена, а послѣ — кога вдига „плахо“ очи и „вижда че входъ се разтвори“ — писва за „Павелчо клето сираче“. Краятъ е:

И три дни се чува сподавений викъ,
На никого не дожалѣло,
Нехаятъ дюлгери и зидатъ, градатъ,
Че тъй се кале задържало.

Има пишущи братя, които смѣтатъ, че е нѣкакво изкуство да прѣвеждашъ народнитѣ пѣсни отъ тѣхния естественъ езикъ, — съ всичкия сокъ на диалекта, всичката наивна довѣрчивость на вживѣването и всичката спретнатость на традиционната поетика, — на единъ бездушенъ книжовенъ говоръ, гдѣто кадансътъ е нѣщо съвсѣмъ механическо, за стилъ не може да се говори, а осмислянето и прѣвъплощаването на характеритѣ отсѫтствува напълно. Като не добавятъ нито йота къмъ заетото вещество и къмъ психологическото проникване, загатнато отъ народната пѣсень, тѣ само вулгаризиратъ мотива, придавайки му конвенционалния лъскъ на купешката градска поезия.

Въ такъвъ порокъ не могатъ да бѫдатъ обвинени ни Петко Тодоровъ, ни Ана Карима: едно, защото тѣ пишатъ прилична проза — и

[1]) Ср. Лѣтописъ, директоръ К. Величковъ, г. III (1901), брой 1, стр. 34.

това е съвсѣмъ външната отличителна черта на произведенията имъ — и друго, защото тѣхнитѣ обработки на балада и прѣдание издаватъ извѣстни усилия за оригинално възсъздаване, както го изисква догонваната отъ тѣхъ лична насока на творческата мисъль. Тодоровъ е авторъ на драмата Зидари, печатана въ 1902 г.,[1] а Карима — на „легендата" Янинъ изворъ, видѣла свѣтъ въ началото на 1903 г., и на „разказа" Майсторъ Манолъ отъ 1912 г.[2] Азъ ще бѫда толкова по-кратъкъ при тѣхното разглеждане, че двѣ естетически оцѣнки, особенно на Зидари, сѫ дадени вече отъ Пенчо Славейковъ[3]) и д-ръ К. Кръстевъ.[4])

Петко Тодоровъ застѫпва една метода на използуване народната пѣсень, която ни е позната собствено отдавна — още отъ древнитѣ писатели —, ала която намѣри новъ подемъ и своеобразно разширение особено въ епохата на модерния романтизъмъ. Ако Петко Славейковъ стои изцѣло върху почвата на завѣщания мирогледъ и само стилизира художествено, безъ да мѣни смисъла на фабулата, други поети, излѣзли отъ една по-зрѣла и по-изтънчена култура, се отнасятъ критически къмъ мити, легенди и приказки на миналото и ги възприематъ само като символи на нѣщо по-дълбоко, придавайки имъ едно общочовѣшко или крайно субективно съдържание, което ги прави цѣнни за всѣко врѣме. Такава нова редакция, или по-право такова радикално прѣтълкуване на старитѣ образи и теми въ поезията, се наблюдава всѣкога, когато слѣдъ наивното фабулиране, което вижда пѣещата въ тѣхната чиста обективность и въ тѣхното прѣко, ограничено значение (така е въ всѣка недиференцирана народна срѣда), настѫпи вѣкътъ на философското осмисляне и на индивидуалнитѣ копнежи, наклоненъ да се възхищава отъ величавитѣ или простодушнитѣ разкази на миналото, ала само като имъ придаде своята нова душа, своитѣ нравствени проблеми, своя дълбокъ трагизъмъ, роденъ отъ раздвоението и борбитѣ между личность и срѣда. Познато е, какъ грѫцкитѣ лирици и трагици се домогватъ до изравняване на напрѣдналитѣ идеи, както и на личнитѣ си убѣждения и чувства, съ наслѣденитѣ поетическо-митически нагледи; какъ напр. единъ Пиндаръ загатва съ образи на епоса, на героическата сага, на легендата вѣчнитѣ прѣдстави за човѣка и за битието, влагайки въ тѣхъ своитѣ мисли за назначение на личностьта и за смисълъ на живота; или какъ единъ Еврипидъ, съврѣменникъ на голѣмитѣ философи и на голѣмата духовна революция въ страната, прѣсъздава съ смѣло въображение изработенитѣ отъ прѣжнитѣ поколѣния мити, за да придаде на божественитѣ герои и героини нѣщо общочовѣшко, за да ги направи носители на своята меланхолия, на своитѣ демократически идеали и на своя скептицизъмъ. Подобна по-реалистическа и по-идейна прѣработка

[1]) Сп. Мисъль XII (1902), кн. I — III. Срв. П. Тодоровъ, Драми (1910), 5—74.
[2]) Сп. Мисъль XII (1903), кн. I. Срв. А. Карима, Разкази I (1906), 128 нт.; „Книжки за народа", Янинъ изворъ. София 1906; и Разкази из народни мотиви (1917), 12 нт. (Янинъ изворъ), 70 нт. (Майсторъ Манолъ).
[3]) П. П. Славейковъ, „Блѣнове на модеренъ поетъ", Мисъль XIII (1903), кн. IV. 146 нт.
[4]) Д-ръ К. Кръстевъ. Млади и стари. Тутраканъ 1907, 52 нт.

на старитѣ хубави легенди характеризува другадѣ епохитѣ на романтическа реставрация или на прѣсищане отъ натуралистически догми въ изкуството. У насъ тя се явява като показалецъ за едното и за другото, и частно като влияние отъ западноевропейския символизъмъ, който, покрай всичко останало, охотно се връща къмъ поетическитѣ мотиви на срѣднитѣ вѣкове, — за България живи още въ свѣта на пѣсеньта и на битовитѣ прѣживѣлици, гдѣто има толкова суевѣрие, мистика и митически нагледи, незасегнати отъ духа на новото врѣме.

П. Тодоровъ показва дотолкова извѣстно родство съ Гинчова и Славейкова, доколкото сжщо като тѣхъ прѣплита историята за вграждане съ единъ любовенъ романъ — и доколкото поставя цѣлата картина на страсти и случки върху плътно нанесения фонъ на мѣстнитѣ етнографски отношения. Но, за разлика отъ тѣхъ, той не е нито тъй наивенъ романтикъ, който твори изключително изъ стихията на народната пѣсень, нито толкова зависимъ отъ прѣдания и поетически мотиви на традицията, за да не си позволява значителни отклонения. И тукъ, както и въ другитѣ си произведения, пикнали отъ съзерцание на народния битъ и на народната пѣсень, той се вдава съ цѣла душа въ сънища и спомени отъ дѣтскитѣ години, всмуква въ себе си поезията на тѣсната родина, на подбалканското село, чиито хора и нрави оживѣватъ нѣкакъ странно подъ замрѣжения му погледъ, и изъ това сливане съ напуснатия свѣтъ на благаткитѣ дни се възйематъ настроения и теми, които стоятъ въ яръкъ контрастъ съ дѣйствителностьта на сегашната обстановка. Но тая дѣйствителность не се прогонва съвсѣмъ отъ поезията: тя ѝ дава нѣщо твърдѣ важно, налага ѝ, именно, най-сериозни психологически и социални проблеми, поставени на дневенъ редъ отъ новото общество. така че поезията се прѣвръща въ сжсждъ за една изповѣдь и за една философия, тя ни облъхва като символическо изображение на съврѣменния човѣкъ, съ всичкитѣ му сърдечни вълнения и всичкитѣ му стремежи къмъ самоопознаване въ свѣта наоколо.

Носитель на думитѣ и мислитѣ, що занимаватъ поета въ тази драма, е селскиятъ момъкъ Христо. Това е типътъ на съзнателенъ, гордъ индивидуалистъ, който се чувствува въ рѣзка опозиция срѣщу срѣдата си. Той е отъ плебейско потекло, но това не му прѣчи да се опълчва противъ чорбаджии и най-влиятелни хора и. частно въ разпрята за селска черкова, да настоява, той едничъкъ, да се изгради тя не тамъ, гдѣто искатъ всички останали, а другадѣ, всрѣдъ село, за да и сложи лично той короната, кубето (стр. 24). Докато другитѣ се кълнатъ въ „родъ и вѣра“ и се чувствуватъ тѣсно свързани съ обща сждба, съ общи страхове и надежди, той обръща гръбъ на оня идеалъ и се домогва само до лично щастие (стр. 18. 73). Той обича Рада, и заради нея е готовъ да излѣзе на бой съ цѣлъ свѣтъ, всичко да обърне наопаки, да я освободи дори отъ кале, гдѣто тя би била вардена като царската дъщеря въ приказкитѣ (стр. 23). Той нека да се вѣнчае съ Рада не въ тая

черкова, що се гради, въ тая дупка за смиренитѣ, а въ другата, мечтана отъ него, безъ праха, що вдигатъ майстори и зидари (стр. 21, 24). И докато всички даватъ клетва, да принесатъ въ жертва една отъ женитѣ, за да се закрѣпи черковата, той едничъкъ не се е обричалъ и обвързвалъ, смѣтайки, че трѣбва просто да се прогонятъ съ бой, чрѣзъ сражение кърджалиитѣ, що заплашватъ и село и градежъ (стр. 42, 63).

Любовьта на Христо и опасностьта отъ нападението на кърджалиитѣ се сбиратъ като двигатели на драматическото дѣйствие, въ центъра на което стои една бездушна твары, една черкова. Но тая черкова живѣе истински животъ въ съзнанието на народа, на колективния херой въ драмата, и въ нея сѫ усрѣдени помисли и копнежи, които играятъ главна роль въ борбата за самосъхранение на едно потиснато племе. При културнитѣ и политически условия, въ които се намира българския народъ прѣди единъ вѣкъ, религиозното чувство и неговиятъ видимъ образъ, черковата, се явяватъ като единствена опора на заплашеното съ денационализиране, подивяване и пълно поробване християнско население: отъ тамъ и това рвение къмъ свобода на изповѣдането, къмъ отърсване отъ чуждата духовна йерархия и къмъ строежъ на молитвени домове. „На какво сме се обърнали! Дѣцата ни ще си забравятъ и рода и вѣрата,“ говори единъ старецъ. И другъ подѣема: „Като дигнемъ черковата, дѣцата си като изправимъ прѣдъ олтаря — вѣрата си ще сѣтятъ, ще видятъ родътъ си — ще се научатъ да мрѫтъ на тѣхъ.“ „На прѣстола редомъ съ Евангелието и Царственика ще туримъ. Едното да укрѣпява въ вѣра, другото въ родъ — родъ и вѣра да закрѣпимъ“ (стр. 10—11). Картината на врѣмето и на народната душа се допълня отъ кърджалийското нашествие, което ще попрѣчи да се изгради черковата въ опрѣдѣленитѣ отъ субаша четиресеть дена. И не бѫде ли готово до тогава „мѣстото, гдѣто ще се видятъ всички сбрани,“ гдѣто ще се сплотяватъ въ една сила и за взаимна помощь, тия загубени хора ще се пръснатъ, може-би за винаги, или пъкъ ще останатъ дома, за да влачатъ още по-тежъкъ яремъ отъ прѣди и да не могатъ „да сѣтятъ“ вече едничката искра на човѣщина въ себе си, вѣрата си.

Напорътъ отъ вънъ и отъ вѫтрѣ трѣбва да мотивира и отчаяното рѣшение за вграждане. Черковата нѣма да се доизгради и задържи, докато не се даде доказателство за готовность на жертви отъ всѣкого. Теоретикъ на тъмното съзнание за необходимостьта отъ тая крайна мѣрка се явява въ драмата стариятъ зидарь Драганъ. „Въ тѣзи ежби и неразбории (слѣдъ свадата между Христо и съперника му Допчо) Божи пръстъ се показва и ни сочи — ще ни извади очитѣ!... Господь иска да ни изпита вѣрата; да ни накара да си изкупимъ грѣховетѣ, тогазъ на здраво мѣсто да тури темеля на името си!... Жертва иска! Тя да изкупи всичко. Човѣшка жертва — вѣрата ни да уякчи... То си е законъ зидарски отъ памтивѣка. Жертвата е изпитание отъ Бога: тя сбира, примирява, сплотява. Тя крѣпи темелъ и сграда... И не откѫснете ли отъ сърдце, казахъ ви го и пакъ повтарямъ — камъкъ на

камъкъ отъ тази черкова нѣма да видите! Веднажъ Субаша, втори пжть кърджалии, трети — нашитѣ неразбории, най-подиръ сама ще земе да се руши!" (стр. 33—34). Драганъ сочи неуспѣхътъ на градежа и за въ бждаще, ако не се стори оня законъ: „Денемъ ще градимъ, нощемъ сама ще се руши. Черкова тъй на своя глава не се вдига!" (стр. 35). Опозицията срѣщу такова страшно дѣло бива сломена едва когато кърджалиитѣ надвисватъ надъ село и гърмежитѣ имъ вцѣпеняватъ зидаритѣ. Въ момента, когато поривътъ за бѣгство овладѣва всички души, така че черковата ще бжде изоставена недовършена, Драганъ вдига тържествено кръста и спира хвърлилитѣ чука си съ заплашителенъ зовъ: „Чакайте! Недѣйте въ тоя часъ се отвръща отъ вѣрата си . . . Господъ изпитва — ще се прѣжали ли нѣкой зарадъ неговото име . . . Нека подъ този кръстъ легне една християнска душа." — „Че сега ли жертва, тепърва?" питатъ нѣкои. — „Сега," отговаря въ пророчески захласъ Драганъ, и прѣдлага на подчиненитѣ вече отъ волята му и вѣрата му зидари: „Ето, цѣлувайте кръста — обричайте! Първата жена, която дойде да носи на мжжа си хлѣбъ, той самъ ще я введе въ черква и ще съборимъ скелята върху нея. — Която Богъ проводи — нея той е избралъ" (стр. 60—61). Сторена клетвата, пращатъ Дончa, момъкъ, да обади на булкитѣ, че зидаритѣ нѣма да си ходятъ дома, ще обѣдватъ на черковата, та да побързатъ булкитѣ да имъ донесатъ гозба. Но Дончо не отива при булкитѣ, а подлъгва Рада, — която го е отритнала, защото тя люби Христа, — и Рада бива убита отъ скелята.

Нѣма да излагамъ нито цѣлото съдържание на четириактната драма, нито всичко онова, което отъ гледище на техника, очертание на характеритѣ и изображение на събитията може да бжде намѣрено несъстоятелно или непостигнато. Тая задача е рѣшавана вече отъ г. Кръстева. Ще се спра само на жертвата, като елементъ въ психиката и въ обредната практика на Тодоровитѣ зидари. Зависимостьта, при тоя мотивъ, отъ народната пѣсень е съвсѣмъ външна: взиждането на първата жена, която дойде; повикването и чрѣзъ подлъгване отъ пратеникъ; поставеното като възможность за напрѣдъ „денѣ се гради, нощѣ се руши" — ето тòва сж твърдѣ случайнитѣ допирки между драма и балада. Въ самата идея на жертвата, обаче, драма и балада се разиждатъ коренно. Докато въ баладата се касае за създаване на единъ духъ-покровитель, на единъ таласъмъ-стопанъ, въ драмата се говори за истинска жертва на Бога, за изкупване на грѣховетѣ чрѣзъ обричане живъ човѣкъ. Очевидно, Тодоровъ стои подъ влияние на погрѣшната теория за назначението на взиданата душа, смѣтайки само, че вградената ще послужи за умилостивяване не на единъ демонъ, а на самия Богъ. Народната пѣсень и народната вѣра еднакво се отнасятъ до една магическа прѣдстава отъ дохристианско врѣме, която живѣе само като глуха прѣживѣлица въ мирогледа на сегашния селянинъ, безъ да се спосрѣща съ реалния му битъ и съ съврѣменната обредность. У Тодорова, наопаки, жертвата чрѣзъ взиждане бива съгласувана съ доскорошни прави и съ христи-

янски понятия и се вмъква въ кръга на истинската обредна молитва. И чрѣзъ това авторътъ изневѣрва на една метода, — да рисува правдиво битъ и психика на срѣдата, — която инакъ е послѣдователно прилагана. Псевдонаучната мотивировка на идеята за жертва и противорѣчието между битова картина и човѣшка жертва еднакво компрометиратъ драмата, която по такъвъ начинъ се оказва лишена отъ желаната за самия авторъ културно-историческа вѣроятность. Докато християнството допуска само символическо жертвоприношение за Бога (палене свѣщи, кадене тамянъ), у Тодорова тъкмо Богъ — като нѣкакъвъ Молохъ — се сочи да иска човѣшката жертва, която служи за очищение и сцѣпление на душитѣ. И дори ако приемемъ, че не е необходимо да отговаря мотивировката у поета на истинската народна вѣра (не Богъ у насъ налага жертвата, а тъмни доезически прѣдразсѫдъци), пакъ трѣбва да изтъкнемъ, колко изкуствено е прикрѣпена къмъ мисъльта за родъ и вѣра, символизирани въ черковата, прѣдставата за вграждане невинно човѣшко сѫщество. При това, докато въ народната балада е дума за „жертва“ (т. е. таласъмъ) въ началото, кога не се задържатъ темелитѣ, — а тѣ трѣбва непрѣмѣнно да се задържатъ какъ и да е, съ човѣшко изкуство или съ магия, — у Теодорова жертвата се иска и дава къмъ свършека, когато опасностьта отъ вънъ, отъ кърджалиитѣ, заплашва само довършването. Авторътъ на драмата скача отъ едната на другата прѣдстава, смѣсва ги въ неясната фразеология на Драгана, и отъ всичко личи, какъ идеята за пожертвуване не е плъть отъ плътьта и кръвь отъ кръвьта въ духовната природа на зидаритѣ. Колко малко се постига цѣльта: обединение на волитѣ, омиване на грѣховетѣ и възраждане на съвѣститѣ, — показва послѣдниятъ актъ, гдѣто тъкмо изъ здравия разумъ на селянитѣ, чуждъ на мистическото вграждане, иде въздишката: „На халосъ жертва!“ „Грѣхъ на душа, — камъкъ вързанъ на врата. И тебъ ще потопи, и всички подирѣ ти ще повлѣче въ провала“ (стр. 69). Черквата не само не свързва спасенитѣ отъ кърджалии, но ги прави мрачни и гузни, и тѣ нито смѣятъ да пристѫпятъ тамъ, гдѣто сѫ се надѣвали да сѣтятъ вѣрата си. „Тъй както ние градѣхме тази черкова, по-добрѣ да я нѣмаше!“ говори изъ общото чувство на разкаяние майсторъ Брайно, глава на зидаритѣ.

Едновремѣнно съ Тодорова баладата за вграждане плѣнява въображението и на Ана Карима. Тоя пѫть е изпѣта една пѣсень въ проза, въ маниерна ритмична проза, и то „по народенъ мотивъ“. Ала колкото вѣрна и да остава новата балада на даннитѣ на народната пѣсень, тя не може да се откаже отъ двѣ нѣща, които сѫ вече трайно завоевание на литературнитѣ обработки на мотива: първо, по-пълно развитие на психологическия рисунъкъ, кога трѣбва да се обоснове страшното рѣшение за вграждане, и второ, обогатяване на заетия мотивъ, съ неговия суровъ драматизъмъ, чрѣзъ една сантиментална история, така щото и любовьта да изиграе извѣстна роля при изпълнение на грозния обичай.

Въ Янинъ иворъ на Карима се гради мостъ на Тунджа. Старията каменeнъ мостъ, съ кула на срѣдата, е сринатъ отъ наводнение, слѣдъ тридневенъ проливенъ дъждъ. „Селяни отъ всички близки села се тамъ сбраха и всички се дрънпаха мрачни, кахърни. . . Колко потъ и пари — и нищо на край! И, хвърляйки ядни погледи къмъ отмалѣлата Тунджа, тръгнаха си старцитѣ. Още по-навъсени бѣха младитѣ: не салъ съ ядни погледи ще могатъ се тѣ отърва — отново сили ще трѣбва да сбиратъ отново моста ще правятъ". И както стоятъ тѣ угрижени — помежду имъ пада думата на бъчваря-ябанджия, и всички трепватъ отъ нея. Той пакъ повтаря мнѣнието си отъ нѣкога: „Както ви казахъ! Безъ това не ще бжде! Така направете, и ще имате за винаги мостъ". И макаръ нѣкои да отсичатъ тутакси: „Нѣма туй да го бжде! Тоя обичай у насъ го не щеме!", накрай надвива, като едничъкъ изходъ отъ затруднението, „не веднъжъ изказваната ябанджиева мисъль — да се вградѣла въ основитѣ човѣшка душа". Мисъльта засѣда въ умоветѣ, и рѣшението е вече взето: „Най-сетнѣ, за доброто на толкозъ села, нека погине една човѣшка душа". Никой не иска да слуша Коля гайдаря, който се противи, — между друго за това, че Колю враждува съ ябанджията заради хубавица Яна, и всички знаятъ, че „щото рече ябанджията, Колю напротивъ ще вика". Наистина, „никога въ село не бѣха видѣли душа да се вгражда", ала пакъ „клетва всички дадоха, дома да не казватъ: — Комуто се падне, който првъ дойде! Която Господь посочи!" Най-рано дохажда Яна, булката на Коля, макаръ и да наржчва мжжътъ постоянно: „Дѣтето хемъ гледай! Кжпи го всѣка сутринь. Не бързай!" Докато Яна пита мжжа си, застаналъ „като треснатъ", що му е, „най-стариятъ съ развито вжже сѣнката мѣри" („изправена Яна сѣнка въздлъгнеста хвърля задъ себе"). Откакъ е вградена сѣнката ѝ, Яна крѣе, а сърдцето на Коля се разяжда отъ люта рана. „Година не мина, умрѣ млада Яна".

До тукъ авторката слѣди народната пѣсень, придържайки се доста отблизо о поетическо-легендарния ѝ реализъмъ. За „жертва" не се говори, и вгиждането на сѣнката се прѣдставя като старински обичай, по който една душа трѣбва да погине за общо добро, — безъ да се разкрива религиозно-магическото му естество. Освѣнъ това, обичаятъ е прѣдставенъ като чуждъ, непознатъ на това мѣсто, и само затова съвѣтътъ на чужденеца бива чутъ, че отчаянието не спира вече прѣдъ никакви жертви. Така врѣменно е изгладено противорѣчието въ душитѣ. Но то ще изпжкне съ нова сила въ момента, когато и мостътъ върху душата на Яна бива съборенъ — и когато протестътъ на Коля, заглушенъ прѣди отъ общото мнѣние, ще избухне съ всичкото си съкрушително право. Мотивировката на авторката трѣбва да се признае въ случая за сполучлива. Не тъй сполучливо е обаче продължението. Станало ясно за Коля, какво „лъжа е това, че душа сграда крѣпѣла", измжчванъ отъ разкаяние, загдѣто повѣрвалъ, той вижда сънь: „вижда той Яна жива подъ камъкъ, че плаче и моли умилно". И миръ не намира той ни денѣ ни нощѣ, докато не отиде при моста, сринатъ вече, „камъни вси да разхвърли, та душата

на Яна да пусне". Манията на Коля намира подкрѣпа и въ слуха, що се носи изъ село, „че Янина душа вампиръ тамо се лута: ту плачъ, ту охкане хората нощѣмъ чували . . . всички ги страхъ отъ вампирясала Яна". Правейки употрѣба отъ народната демонология, авторката внася прѣдставата за вампиря като стимулъ въ душата на героя. Той отива при моста — и вижда внезапно да иде ябанджията, нѣкогашния си съперникъ за Яна и виновникътъ за взиждането (срв. Дончо у П. Тодорова). И двамата съ една мжка, съ едни видѣния и съ едно желание, тѣ захващатъ да копаятъ при лунния свѣтликъ, за да „стигнатъ основата, гдѣто е Янина мѣрка". И когато откриватъ връвьта — по чудо бликва изворъ. „Господь си Яна прибра и изворъ имъ прати на нейното мѣсто".

Авторката развива и нататъкъ нишката на легендата за чудния изворъ, приплетена тукъ възъ основа на подобни мотиви отъ агиографията и народнитѣ приказки и пѣсни (аязма надъ гроба на праведникъ). Но трупаницата отъ такива епизоди (слѣдъ вампиря и ровенето) не говори вече нито за мѣрка въ художествения усѣтъ, нито за нѣкаква творческа изобрѣтателность. Болното дѣте на Коля пие отъ водата на извора и оздравѣва, а ябанджията, на умиране, оставя богатството си съ поржка „чушма надъ Янинъ изворъ да издигнатъ" и „хора учени да викнатъ изъ чужди земи, новъ мостъ да направятъ". Този баналенъ дидактически завършекъ, по вкуса на Гинчова, покваря съвсѣмъ разказа, — както не се печели нищо и чрѣзъ лишния епилогъ за селския съборъ на Еньовденъ при Янинъ изворъ, гдѣто старитѣ тихо разправяли за „прѣданието". Пенчо Славейковъ е правъ, като заключава въ своята снизходителна оцѣнка за Карима: „Нейниятъ Янинъ изворъ не е творение на съзнателенъ художникъ на словото, а простъ разказъ на галантливъ поетъ". Психологическитѣ и стилни ресурси на авторката не отиватъ до истинска оригиналность, и всичкото достоинство на разказа е въ подновяването прѣдъ културния читатель на една балада, заета отъ народния пѣвецъ, конгениално възсъздаване на която не е още дадено въ литературата ни.

Вториятъ „разказъ по народенъ мотивъ" отъ А. Карима, Майсторъ Манолъ, е датуванъ отъ 1912 г.[1]) Той прѣдставя свободна прѣработка не, както би се помислило, на пѣсеньта за вграждане, а на прѣданието за джамията Сюлеймание въ Одринъ, една версия отъ което съобщихме по-горѣ.[2]) Ала рамкитѣ на разказа се оказватъ и тоя пжть доста широки, за да побератъ нѣкои бочни теми и — главното — за да обгърнатъ, редомъ съ основната фабула, и оная за невѣстата на майсторъ Манола, използувана вече въ първия разказъ-пѣсень на Карима. Вѣрна на легендарно-епическата традиция у народа, авторката смѣта Манола, съградилъ прочутитѣ минарета въ Одринъ, за тъждественъ съ Манола, обрекълъ на трагична смърть собствената си жена при закрѣп-

[1]) А. Карима, Разкази на народни мотиви София 1917, 70—79.
[2]) Срв. записа на М. Цѣпенковъ, стр. 472.

ването на моста върху Тунджа. И вториятъ мотивъ, разработенъ самостойно и обстойно въ разказа за Яна, се явява сега само като епизодъ, като резюме въ другия за строежа на знаменитата джамия и за опита на строителя, да хвъркне въ въздуха.

Майсторъ Манолъ току-що е привършилъ „своето дѣло-джамия всрѣдъ Одринъ, коя се нарече на султанъ Селимово име.“ Цѣлъ свѣтъ стои въ захласъ прѣдъ подвига му, и самъ султанътъ захваля тая „джамия за приказъ,“ съ нейнитѣ високи викала, стигнали до небето. Привечеръ Манолъ се е качилъ на едно отъ четиритѣ минарета, на най-високото викало, и отъ „поднебесни простори“ съзерцава своята „мисъль-мечта“ и широкитѣ полета на Тунджа и Марица. И спомня си той своето тъмно минало и своя труденъ пѫть като зидарь, догдѣ стигне да стане „надъ майстори майсторъ“ и да чуе „приживѣ пѣсень за себе.“ И болѣзнено го мѫчи най-тежкиятъ му споменъ: вграждането на либе Иеткана въ моста надъ Тунджа... А сега той е издигналъ джамия „безъ жертва човѣшка,“ безъ да вгради „нито една жива душа!“ И отново заговаря гордостьта му, да е „творецъ равенъ на Бога,“ и „упитъ въ красотата на своето творение“, той избухва въ лудешки смѣхъ. „А чу се слѣдъ дни, че майсторъ Манолъ рекълъ на Бога равенъ да стане... да направи крилѣ, да хвърчи като птица.“

Както се вижда, Карима прѣплита прѣданието за Сюлеймание съ мита за вавилонското стълпотворение, приписвайки на героя си манията за величие, която е обхванала и героя на К. Христовитѣ Богоборци, Дапацу. Така тя се отклонява сѫществено отъ мотивировката на народния разказъ, гдѣто хвърчението на майстора е продиктувано отъ страхъ прѣдъ султана, пожелалъ да убие тогова, който би могълъ да построи втора чудна джамия, още по-хубава отъ тая. Наивно-приказничното у народния поетъ е замѣнено съ титаническо-свръхчовѣшкото, което тъй малко прилѣга къмъ една битово-легендарна основа, твърдѣ слабо проникната отъ индивидуална насока на настроения и разбирания у авторката. Всичкото тукъ се свежда къмъ механическо прѣсаждане на заетата концепция, и пропастьта между нея и фолклорната тема не е запълнена съ нищо. Майсторъ Манолъ, робъ до вчера на суевѣрието за вграждане, не може да се прѣвърне изведнъжъ въ богоборецъ, и най-малко той ще търси тъкмо това срѣдство, хвърчението въ въздуха, за да сѣти своето прѣвъзходство. Всѣкакъ, „оспорвайки мѣстото на самия Създатель“ и задоволявайки любопитството на ония, които съ страхъ чакатъ да видятъ, какъ майсторътъ ще изпълни „своята нова мисъль-мечта,“ Манолъ въ течение на два дни избира и мѣри „най-леки бамбукови пръчки, жили на бѫдни крила,“ докато една нощь разперя крилѣ и литва надъ хората, като огромна птица. Но впечатлението у зрителитѣ е смѣсено: защото въ момента, когато майсторътъ се вдига отъ викалото и изчезва въ въздуха, буенъ пожаръ е обхваналъ самата джамия, и като мравки сѫ плъзнали въ нощьта гърци, българи и турци, да гасятъ огъня съ котли вода. „Блѣнътъ за сила човѣшка, равна на Бога“ не трае, обаче, дълго:

Манолъ пада отъ виснинитѣ и умира въ полето. На мѣстото, гдѣто е станало това, сега се вижда гробътъ му съ мраморна плоча. И той напомня на всички за тогова, „който въ своята гордость намислилъ да стане равенъ на Бога — да хвърчи като птица."

Въ тая злѣ използувана канва писателката безъ нужда вмъква по-старата и разказана веднъжъ история за вграждането. Унесенъ въ спомени, както е качень на минарето, Манолъ вижда мислено своята „първа севда," дѣвойка Петкана, и въ душата му възкръсва копнежътъ по нея, възкръсва и сцената на умразния мостъ надъ Тунджа, събарянъ на два пѫти отъ придошлитѣ на пролѣть води. Сѣща се той, какъ „тогазъ за пръвъ пѫть той се вслуша въ гласа на своитѣ другаря: жива душа да вгради, та мостъ якъ да издигне"; сѣща се той, какъ, щомъ било вградено въпрѣки молби „най-подранилото съ обѣдъ негово либе Петкана," мостътъ се закрѣпилъ, за да стои и до днесъ и за да „се пѣе пѣсень за него, Манола, и за неговото либе Петкана." Мостътъ се е закрѣпилъ, пѣсеньта се пѣе, ала сърдцето на майстора е млъкнало отъ тогава, — и десница вдига той сега съ закана къмъ тогова, който е искалъ скѫпата жертва.

Жертва Богу смѣта Карима вградената невѣста, — навѣрно по примѣра на П. Тодоровъ. И доколко това схващане противорѣчи на мирогледъ у народа, безъ да се налага и отъ художествено-психологическото мотивиране у автора, изтъкнахъ вече. — Изцѣло, и за тая прѣработка може да се каже сѫщото, което бѣше изтъкнато вече при Янинъ изворъ. Нито външно-стилнитѣ похвати, нито вѫтрѣшното развитие на мотива у Карима не свѣдочатъ за такова овладяване на традицията, каквото откриваме у истинскитѣ майстори на приказнично-символическото изображение. У нея нѣма оня психологически реализъмъ, способенъ да ни мири съ всичко неправдоподобно на фактитѣ, онова осмисляне отъ становище на една главна идея, онова пълно вживѣване въ образитѣ на приказката, както е случай при драми и поеми, никнали отъ сродяване на голѣми поети съ мистиката и поезията на простия народъ.[1]) Но дори безъ да пристѫпяме съ исканията, които налагатъ подобни нѣща у Матерлинка или Хауптмана, въ „разказа на народенъ мотивъ," за който е дума, отсѫтствува и оригиналенъ тонъ въ езика и относителна свобода на концепцията, каквито забѣлѣзваме у Пенчо Славейкова и Ив. Вазова, кога тѣ обработватъ мотиви отъ народната фабулистика (Коледари, Въ царството на самодивитѣ). Видимо загрижена да слѣдва маниерата на П. Тодорова, Карима може да ни интересува главно съ добрата си воля да буди въ широкитѣ образовани крѫгове интересъ къмъ наивната поезия на старината.

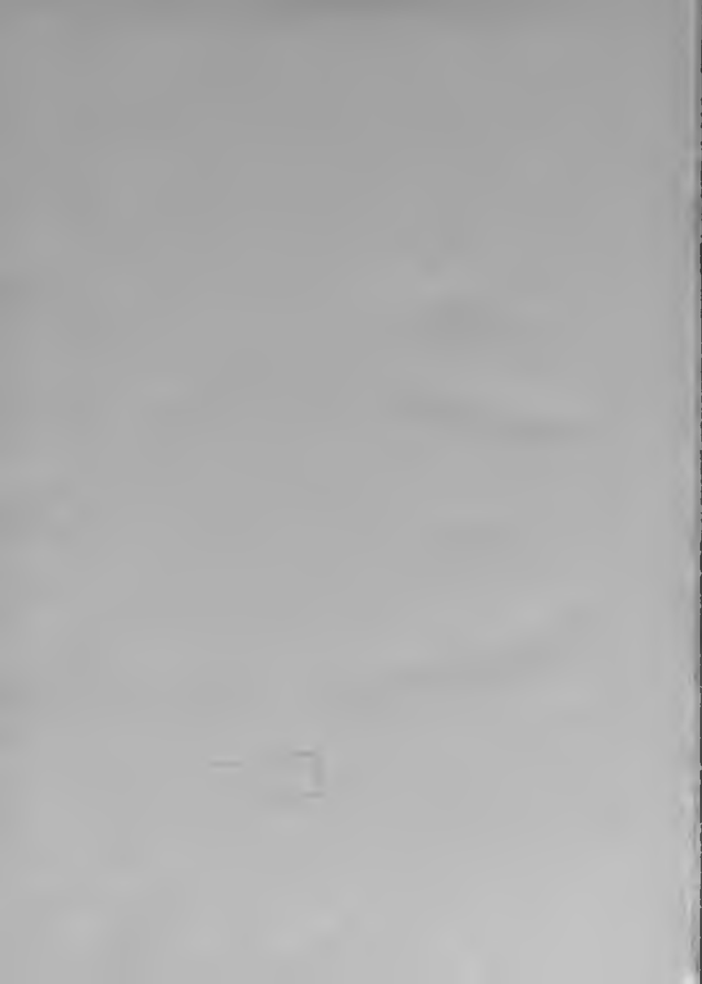
25 февруари 1919.

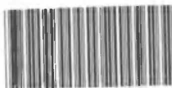
[1] Вж. за тая литература насока моитѣ Нѣколко глави отъ психологията на творчеството (XIII—XIV Годишникъ на Софийския университетъ). София 1920, 59 ст.

Прѣгледъ на съдържанието

Показалецъ

къмъ „Кукери и русалии“ и „Вградена невѣста“




79824-680